فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي

تأليف

محمد عطية الفيتوري

المجلد الأول



منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

فِقهُ العُقوبَة الحدّيَّة
في التّشريع الجنائي الإسلامي

تأليف

محمد عطية الفيتوري

قسم الشريعة ـ كلية القانون

جامعة قار يونس ـ بنغازى

المجلد الأول



رقم الايداع 3128 / 97

دار الكتب الوطنية - بنغازي

الطبعة الاولى 1998 م .



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ * خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ
ٱلۡبَيَانَ * ٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُ بِحُسۡبَانٖ * وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ *
وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ * أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ *
وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ﴾.

صدق الله العظيم

«سورة الرحمن»

الآيات من: [1 ـ 9]

إلى أمـــي

كَـــمْ لَـــوعَتْنِـــي رزَايـــا الخُطـــوب ... كَـــمْ آلمتنـــي تـــأوهـــاتِ المُقـــلْ
كَـــمْ صَـــارَعتْنـــي جـــراحُ الأسَـــى ... كَـــمْ حَيَّـــرتِنِـــي هَـــاتيـــكَ العِلَـــلْ
فَمَـــا غَـــابَ عنـــي لطـــفُ الإلـــهِ ... ومـــا تنـــاسيـــتُ بَصِيـــصَ الأمـــلْ
ولا صبـــرَهُ وسلـــوانـــهُ ... حيـــن فُجِعْـــتُ بِخَطْـــبٍ جَلَـــلَ
سَـــأبْكِـــي عليـــكِ بِقَلـــبٍ فجيـــع ... وأبكيـــكِ أمـــي بـــدمـــعٍ هَطِـــلْ
فَمِثْلُـــك يَغْلـــو مُحِيـــطَ الـــزَّمـــا ... نِ لأنـــك رمـــزُ جَمِيـــلِ الفِعَـــلْ
ستبقـــى منـــارَ الهـــداةِ الأبـــاةِ ... عُـــدُولِ الأنَـــامِ خُصـــومِ الـــزَّلَـــلْ
أُمـــاهُ صبـــراً فَـــلاَ تَجْـــزَعِـــي ... جنـــاتُ عـــدنٍ هِـــيَ المـــؤتَمـــلْ
نَلْقَـــى النَّبـــي ومَـــنْ يَـــرتَضِـــي ... أصْحَـــاب كـــرام بِهِـــمْ نَحْتَفِـــلْ

محمد

الأحد: 1998.3.8

تقــريظ

جادت به قريحة عالم العربية.

الأستاذ: فاليلي أبو الأرياح الشنقيطي.

جَـزَاكَ اللهُ يَـا بْـنَ دِيَـارِ قَـوْمِـي ... عـنِ السَّمْحَـاءِ بـالْخَيْـرِ الْجَـزِيـلِ
بِقَـولِـكَ قَـوْلَـةً بِكْـراً تَسَـامَـتْ ... عَـنِ الألفَـاظِ بـالمَعْنَـى الْجَلِيـلِ
سَتَحْسُـدُهَـا لِجَـوْدَتِهَـا مَعَـانٍ ... وَيَحْسُـدُكَ الْمَـرِيـضُ مِـنَ الْعُقُـولِ
وَلَكِـنْ لاَ عَلَيْـكَ لأن فِيهَـا ... مَبَـاحِـثُ كَـالْمَصَـابِـحِ لِلْعُقُـولِ
تُـزَوِّدُ مَـنْ تَمَعَّنَهَـا بِنُـورٍ ... يُضِـيءُ الـدَّرْبَ فِـي عَصْـرٍ عَلِيـلِ
وتُنْبِـئُ أنَّ مَنْبَتَكُـمْ كَـرِيـمٌ ... تَليـدُ المَجْـدِ مِـنْ قِطْـرٍ أصِيـلِ

* وقد عقَّب المؤلف على ذلك بقوله:

لا أجد ما أعقب به إلاَّ أن أردد قول السلف: اللهم إني أعلم بنفسي من غيري، وأنت أعلم بنفسي مني. اللهم لا تؤاخذني بما يقولون، واجعلني خيراً مما يظنون، واغفر لي ما لا يعلمون، واسترني في الدارين، ونجني من عذابك يوم يبعثون، ويوم لا ينفع مال ولا بنون إلاَّ من أتى الله بقلب سليم.

العرفـان بالجميل

هذا البحث ثمرة من ثمار جهود طيبة لأناس عديدين لا أحصي عليهم ثناء جميلاً، وإن كنت أكره ذكرهم فرادى؛ لما أعرفه فيهم من عفة، ونبل، وسمو عن الذكر... كان كل منهم كريماً معي غاية في الكرم، والمودة، والرحمة، فما قصروا في إبداء مشورة علمية، أو مساعدة إدارية، أو معونة في ترجمة بعض المصطلحات الأجنبية، أو المراجعة اللغوية للرسالة، أو في إعارة ما أحتاج إليه من كتب قيمة نادرة لا يسهل الحصول عليها، أو إعارة جهاز استعنت به في طبع الرسالة، أو الذي أعانني بذاته، بل وعطل شغله الخاص من أجل معونتي...

أذكر منهم، ولا أقول على سبيل الاستثناء؛ لأنني قد أنسى من هو أحق من غيره بالذكر... أقول أذكر منهم أساتذة قسم الشريعة: المرحوم الدكتور عبد الله بن صلاح، والأستاذ الدكتور سليمان الجروشي، والأستاذ الدكتور أحمد الحصري، والأستاذ الدكتور عبد المجيد الديباني.

والأساتذة الأفاضل: الأستاذ الدكتور محمد يونس عزيز، والأستاذ الدكتور زهير الحنسى، والأستاذ الدكتور علي الساحلي.

والزملاء الأفاضل بالمكتبة المركزية، وقسم المبيعات، ومكتبة كلية القانون، والأستاذ مصطفى فرج إبراهيم الفلاح مدير إدارة التعريب والنشر، والأستاذ فاليلي أبو الأرياح، والأستاذ غيث رويّص.

وإني وإن كنت أنسى فلا أنسى الجهود المخلصة التي بذلها معي الأستاذ الفاضل محمد علي أحمد الشاعري عضو هيئة التدريس بكلية العلوم، قسم الحاسوب في الإخراج الفني لأصول هذه الدراسة.

فجزاهم الله خيراً كفاءَ ما قدَّموا، وجزاء ما تجشموا من صعاب، إن ربي سميع قريب مجيب.

المقدمــة

الحمد لله رب العالمين، المبدىء والمعيد الذي أحاط بكل شيء علماً. الفعال لما يريد الذي وسع كل شيء رحمة وحلماً. والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين؛ محمد بن عبد الله الصادق الوعد الأمين، وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين، ومن دعا بدعوته، وسار على دربه إلى يوم الدين.

أولاً: مداخل أولية:

﴿ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[1].

قطعاً!!... إن من يمشي سوياً أهدى ممن يمشي مكباً على وجهه يتعثر بخطواته كالأعمى!!.

استوقفتني هذه الآية الكريمة، وأنا أقرأ كتاب الله؛ فوجدت أن خير موضوع أختاره لبحثي؛ فأخاطب من خلاله البشرية الشاردة، وهي على مفترق الطرق... تتلمس طريقها للنور، والهداية، والرحمة، وليس أمامها إلا أن تتجه إلى ربها العليم الخبير...

أقول: وجدت أن خير ما يمكن أن أختاره للبحث هو الموضوع الذي أحاول من خلاله أن أضيف إلى العلم جديداً... وهنا أثارني موضوع الحدود الشرعية فرأيت أن يكون موطن البحث قضية هي من أهم القضايا التي تشغل

الجيل الحاضر. ألا وهي قضية «العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي».

فأبناء هذا الجيل بين متأثر بدعاية غربية كاذبة، ومتأثر بدعاية حديثة فاجرة. فأما الأولى فمضمونها:

- أن شريعة الله حدود وتعازير وعقوبات لو حكموها في حياتهم لأنتجت منهم مجتمعاً مشوهاً بفعل الجلد والقطع والرجم والقتل... مجتمعاً محروماً من ملذات الحياة الدنيا، وشهواتها، الناس فيه مستسلمون للأمر الواقع، أذلاء، صاغرون، لا يملكون سوى الحوقلة والاسترجاع وتفويض الأمر للخالق، الذي يصبرهم - في زعمهم - على ذلك البؤس، ويلزمهم قبوله بفعل الوعد والوعيد في حياة أخرى!!.

- أن من يطالب بتطبيق هذه الحدود في وقتنا الحاضر، إنما هو حاقد على المجتمع البشري، ينادي بتشويه خلقته بتلك العقوبات الماسخة، التي كانت صالحة للتطبيق في عصور الجاهلية الأولى!!.

وأما الثانية فمضمونها:

- أن مجتمعاتنا الحاضرة لم تعد بحاجة إلى ردع مادي زاجر، بقدر حاجتها إلى تربية متقدمة، مناسبة لعلاج أمراضها الحاضرة التي تقوم جوانب الاعوجاج فيها دون أن تنفرها بحدود عنيفة قاسية.

- أن الإسلام دين اليسر والسهولة، والتطور والمرونة، يدعو إلى التيسير والتخفيف، ويجنح إلى رفع الحرج ودفع المشقة. ولهذا فإنه لا يمانع من إعادة النظر في كل حكم تشريعي يتعارض مع روح العصر، ومفاهيم الحضارة الحديثة، ومبادىء التربية المتقدمة، ولو تعلق بفرضية الصيام أو تحريم الربا أو إقامة الحدود الشرعية!!.

والحقيقة أن أصحاب هذه الدعايات، والذين تأثروا بها، قد غفلوا أو تغافلوا عن أمور منها:

1 ـ أن الحدود الشرعية وحدها هي الكفيلة بإيجاد المجتمع الإنساني النظيف الخالي من كل ما يشوه خلقة الإنسان فيه عقلاً وروحاً وجسداً.

2 ـ أن الحدود الشرعية وحدها هي الكفيلة بإيجاد المجتمع البشري المشتمل على ما لا يرقى إليه الإدراك والتصور الإنساني من القيم الأخلاقية، والقيم الإنسانية العليا التي يعيش الإنسان في ظلها بشراً سوياً.

3 ـ أن هذه الحدود قد طبقت في المجتمع الإسلامي الأول، وبرغم ما كان متهماً به من تخلف؛ لم ينتج عن تطبيقها مجتمع بشري مشوه الخلقة كما يزعمون. بل على العكس من ذلك فقد نتج عنها مجتمع إنساني بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى؛ بعيد عن كل تشويه في كيانه الإنساني.

.. أثارني كل ذلك فدفعني إلى اختيار هذا الموضوع تحت عنوان: «فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي» أي فهم العقوبة الحدية الفهم الدقيق العميق، المتضمن لمعرفة باطنها، والوصول إلى أعماقها، كما يؤدي إلى ذلك المعنى اللغوي لكلمة «فقه»[2].

والحقيقة التي آمل أن يضع الباحثون أيديهم عليها من خلال هذا البحث كفيلة بأن ترجع بهم إلى رشدهم حتى يدركوا معنى قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[3].

ثانياً: تحديد الإشكالية:

تجمع الحدود الشرعية بين أنواع من العقوبات هي القتل والقطع والجلد وتختلف مقادير هذه العقوبات من حد إلى آخر، ومن جانٍ إلى غيره من الجناة!!.

فما حقيقة هذه الحدود؟ وما السر في تنوع عقوباتها، وفي اختلاف مقادير هذه العقوبات؟!!.

وإذا كانت الشريعة قد بينت بأنها هي وحدها القادرة على إيجاد المجتمع الإنساني النموذجي الذي يضمن لأبنائه الحياة العزيزة الكريمة، كما يضمن لهم الأمان والطمأنينة!!، فهل تستطيع بهذه الحدود أن تنجز هذه المهمة، وتحقق هذه الأهداف؟!!.

والإنسان، كما هو معروف، وكما بينت الشريعة، هو أساس العمران في هذا الكون!!، فلماذا تعاقبه الشريعة بهذه العقوبات القاسية في الوقت الذي في مقدورها أن تستعيض عنها بالتدابير الاحترازية التربوية الراقية التي قد تكون أنسب للإنسان، وأقدر على زجره من هذه العقوبات؟!!.

ثم هل يمكن الجزم بأن هذه العقوبة الحدية قابلة للتطبيق في المجتمعات المعاصرة التي وصلت إلى أعلى درجات التنظيم، كما وصلت إلى أرقى مستويات التقنية التي قربت المسافات، واختصرت الزمن، ويسرت السبل أمام الإنسان المعاصر الذي يعيش أعلى مراحل عطائه؟!!.

إن القوانين الجنائية الحديثة تشتمل على أرقى المبادىء الإنسانية المتمثلة في شرعية العقوبة، وشخصيتها، والمساواة في إقامتها، وهي تضمن حرية الإنسان، كما تتكفل بمنع الحيف عنه. ولذلك فلا ضمان لحرية الإنسان في ظل هذه الحدود، خاصة وهي وليدة شريعة قديمة، إن صلحت في ظل الجاهلية الأولى؛ فلا توقع لصلاحيتها في مجتمعاتنا الحاضرة اليوم!!.

ثم إنه استناداً إلى الفكرة التي تقوم عليها الدولة الحديثة؛ فإن النظرة إلى الجريمة، وإلى من ارتكبها، والنظرة إلى العقوبة وإلى من توقع عليه، قد تغيرت تغيراً كبيراً؛ فأصبحت نظرة القانون إلى مرتكب الجريمة تشير إلى أنه ضحية أوضاع فرضها عليه المجتمع، فقادته إلى ارتكاب الجريمة. وهذا يستوجب الرأفة به وحمايته من المجتمع نفسه.

لذلك فإن إصلاح الجاني هو المقصد الأول من العقاب؛ الأمر الذي يتطلب تنويع العقوبات، وتنويع أساليب تنفيذها بحسب تعدد الجناة، وتباين

ظروفهم واختلاف جرائهم. أضف إلى ذلك أن الدولة الحديثة قد تكفلت عن طريق وسائل الضبط القضائي فيها بمحاربة الإجرام في جميع صوره وأشكاله، وهي في طريقها إلى الحد من هذه الظاهرة بفعل هذه الوسائل، وبفعل التطور الذي حدث للقانون الجنائي عموماً.

ثالثاً: تحديد نطاق البحث:

هذه الدراسة وإن كانت بحثاً في الفقه الإسلامي؛ لكنها، في طريق تحقيق أهدافها، تبحث كذلك في الدعائم الفكرية للأحكام الشرعية، وتبحث في مقاصد التشريع، كما تبحث في خصائص العقوبة الحدية، وفي تطبيقها وأهدافها.

ولذلك فهي لا تقتصر على البحث في الفقه الإسلامي، بل تهتم مع ذلك بالبحث في القواعد الأصولية التي بنيت عليها الأحكام الفقهية، وفي الأحكام الاعتقادية التي تأسس عليها التشريع الإسلامي في جملته.

وهي في سبيل الوصول إلى هدفها المتمثل في «فقه العقوبة الحدية» تتعرض بالبيان، والنقد، والتحليل إلى الأحكام التشريعية للقوانين الوضعية العقابية وفلسفتها.

ومع ذلك فإن البحث ينحصر في جانب العقوبة، ولا يتعداه إلى البحث في جانب الجريمة ـ أعني أن هذه الدراسة تبحث في فقه العقوبة الحدية بعد قيام جريمتها، وتكامل شروط استحقاق العقاب عن ارتكابها.

رابعاً: ضوابط منهجية:

المنهج، والمنهاج في اللغة: الطريق البين الواضح. يقال: أنهج الطريق، بمعنى وضع واستبان وصار نهجاً واضحاً بينا. والنهج: الطريق المستقيم[4].

وقد وردت كلمة «منهاج» مرة واحدة في القرآن الكريم؛ وذلك في قوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[5]: أي

طريقاً بيناً مستمراً[6]. قال الراجز:

مـن يـكُ فـي شـك فهـذا فلـجُ   مـاء رواءٌ وطـريـقٌ نهـجُ[7]

وأما المنهج في الشرع فيمكن تعريفه بأنه: «طريقة شرعية منبثقة من الفكرة الإسلامية تحقيقاً لهدف شرعي لغاية شرعية».

وقد لاحظت على كثير من الأبحاث العربية التي اطلعت عليها في مجال «مناهج البحث العلمي» أو «كتابة الأبحاث والرسائل الجامعية»، وما يدخل في هذه الدائرة ـ لاحظت عدم اتفاق كاتبيها على تحديد أنواع مناهج البحث، والمعيار الذي استخدم في تقسيمها، والفنون والأدوات المتعلقة بكل نوع. كما لاحظت عدم اتفاقهم على معاني بعض المصطلحات[8]، مما يجعل طلاب البحث العلمي، على تعدد مشاربهم ومختلف تخصصاتهم، في حيرة واضطراب؛ فتتشابه عليهم الأمور، وتختلط في أذهانهم التصورات[9].

وفي تقديري أن ذلك راجع لأمرين:

الأول: مصدر الفكرة وأهدافها.

والثاني: الجوانب العملية في الموضوع.

الأمر الأول:

فكرة مناهج البحث التي تدرس لأبنائنا في الجامعات العربية حالياً، هي فكرة غربية المنشأ، ظهرت إلى الوجود بسبب ظروف معينة مرت بها أوروبا في مراحل مختلفة من تاريخها.

فقد أصبحت مصادر المعرفة في الغرب بعد الثورة على الكنيسة منحصرة في ثلاثة أنواع هي: العلم، والخرافة أو الدين، والسحر. يقصدون بالعلم، المعرفة الحاصلة من تطبيق الطريقة العلمية على البيئة المحيطة، ويقصدون بالمنهج العلمي، ذلك النشاط الفكري الذي يتميز بقواعد وأصول تخص المنطق العلمي.

أما المباحث المتعلقة بالدين فإنهم لا يعتبرونها مباحث علمية، بل هي في نظرهم مباحث خرافية لا تدخل ضمن العلم بمفهومه الاصطلاحي عندهم، ومن ثم فهي خارجة عن المنهج العلمي تفكيراً وبحثاً.

أما التفكير العلمي فهو يلازم عندهم كل خطوة في طرق البحث العلمي، وله خصائص تتمثل في:

1 ـ القدرة على تفسير الظواهر، وطبيعة الكائنات.

2 ـ التكهن بالأحداث.

3 ـ التأثير في الأحداث بصورة فعالة.

4 ـ الخضوع لسلطان العقل عن طريق معايير التحقيق (طرق البحث)، وهي المعايير التي يتحقق بها الباحث من صحة القضايا.

5 ـ أنه نشاط عقلي يهدف إلى تكوين:

أ ـ مفاهيم.

ب ـ أفكار.

لذلك فإنه حين يقال: «المنهج العلمي»، أو «البحث العلمي»، أو «التفكير العلمي»؛ فإن ذهن المتحدث أو المستمع في الغرب يستبعد من ذلك البحث في «الدين» أو في المفاهيم والأفكار المستوحاة من «الدين». والباحث عندهم ـ كي يكون موضوعياً ـ لا بد أن يتخلى في بحثه عن عقائده «الدينية» التي لا علاقة لها عندهم بالبحث العلمي ومناهجه.

ويمكن للمرء هنا أن يتساءل: ما علاقة العلم بمناهج بحثه عندهم؟ وما هي مدعمات تطور وأهداف كل منهما؟.

والباحث يستطيع ابتداء أن يقرر أنه لا يوجد هيكل ثابت محدد المعالم يسمى «مناهج البحث»، بل إن مناهج البحث نفسها مجال للبحث والدراسة والمقارنة.

أما علاقة العلم بمناهج بحثه، ومدعمات تطورهما، وأهدافه؛ فيمكن إجمالها فيما يلي:

1 ـ العلم يستخدم مناهج بحوثه كأداة يعتمد عليها لتحقيق أهدافه؛ لكن تركيبه يختلف عن تركيبها.

2 ـ مسائل مناهج البحوث تبرز عند فشل محاولات إنجاز مهمة من مهام العلم، وهذه المسائل تختلف عن مسائل «التكنيك» العلمي، فهي في أصلها مسائل فلسفية.

3 ـ المنهج العلمي هو ثمرة ظاهرة للعلم ذاته. فالعلم نشأ قبل مناهجه. ذلك أن دراسة الظواهر لا تقتصر على دراسة الظواهر ذاتها، وإنما أيضاً الطريقة التي تيسر دراسة هذه الظواهر، تلك الطريقة هي المنهج العلمي!.

4 ـ هناك خطان للتطور!... تطور العلم، وتطور مناهجه. فأما خط تطور العلم فإنما دعمه التجريب والتطبيق (التكنولوجيا). وأما خط تطور مناهج العلم فإنما دعمه مباحث في علوم الإدراك والنفس والسلوك والفلسفة.

5 ـ تطور قضايا فلسفة العلم أدى إلى مزيد من البحث في طرق البحوث Procedures، ومناهج البحوث Methods.

6 ـ هدف العلم هو البحث عن الحقيقة، ومناهج البحوث تساعد العلم لخدمة هذا الهدف... فالعلم يهدف إلى حل المشكلات في أي ظاهرة خاضعة للرصد البشري (حسب تصور العلم)، ومشكلات الظواهر هي: مشكلات علمية ـ مشكلات ميتافيزقية ـ مشكلات ميتاعلمية Metascience.

7 ـ تحديد زاوية النظر العلمية (مفهوم العلم وتطور هذا المفهوم) هو الذي أنشأ مناهج البحوث، وطرق التفكير العلمي.

فعلى من يتصدى لمهمة الكتابة في مناهج البحث العلمي ـ فضلاً عمن

يدرس هذه المادة لأبناء المسلمين في جامعاتهم ـ عليه أن يضع هذه الأمور في حسبانه أولاً وقبل كل شيء.

الأمر الثاني:

والجوانب العملية في الموضوع تتمثل في أمور كثيرة منها:

1 ـ اختلاف ميادين تخصصات الذين كتبوا في هذا الميدان، وتعدد ثقافاتهم وتباين مناهجهم البحثية، علاوة على تعدد فروع المعرفة الذي يتطلب في ذاته مناهج مختلفة.

2 ـ افتقار المكتبة الإسلامية إلى دراسات عميقة في مناهج البحث عند علماء المسلمين؛ تبين بجلاء مناهج بحثهم، وطرائق تفكيرهم؛ ليستخلص منها مبادىء أساسية، وأساليب ذهنية تصلح لأن تكون قواعد عامة يسير عليها البحث العلمي في جامعاتنا، ومفتاحاً نصل به إلى فهم منهج كل منهم في الميادين التي ألفوا فيها كافة. فالجهود التي بذلت في هذا المجال مشكورة[10]، ولكنها ما زالت متعثرة، يشوبها كثير من النقص، ويعتورها كثير من القصور.

3 ـ أغلب الأبحاث عبارة عن ترجمة لأفكار، ومناهج غربية، وهذه إما أن تكون ترجمة غير دقيقة لأبحاث كتبت في مناهج البحث لمؤلفين غربيين، أو نقلاً عن ترجمة مشوهة لهم، وهي حتى إن سلمت من هذه الآفة؛ فهي أسيرة الروح الغربية، وبيئتها الحضارية. وبالرغم من أن مناهج التعليم عندنا وفلسفتها مستوحاة من المناهج التي وضعها المستعمر؛ لكنها ترعرعت في بيئة أخرى تختلف إلى حد كبير عن البيئة التي وفدت منها، حضارة وتاريخاً، فاصطبغت ـ في حدود معينة ـ بصبغتها. لذلك كان ينبغي تنقية هذه التراجم من خصوصيات البيئة الغربية وروحها قبل نقلها، حتى يمكن الاستفادة منها على أوسع نطاق.

4 ـ تركيز مجموعة كبيرة منها على كيفية الاستفادة من المكتبة، وطريقة الإعداد الأولى للمراجع، وتسجيل المعلومات، وطريقة تنظيم البطاقات، مما

يدخل في دائرة علم المكتبات. وهو وإن كان مفيداً بدون شك؛ لكنه لا ينبغي أن يأخذ أكبر من حجمه في هذه الأبحاث، خاصة وأنه يغلب على هذه الأمور الطابع الذاتي إلى حد بعيد. فكل باحث وإن احتاج إلى الاستفادة من تجارب الآخرين في هذا المجال؛ لكنه يستطيع أن يبتكر الطريقة المناسبة لبحثه، المتفقة مع موضوعه[11].

5 ـ بعض الأبحاث تركز على الجانب الفلسفي في هذه القضية. ومكان الجانب الفلسفي هو «علم مناهج البحث» أو «الميثودولوجيا»[12] الذي هو الآخر علم غربي المنشأ. أما الحديث في كتابة البحوث والرسائل ومناهجها فهو حديث يتناول الجوانب العملية في الموضوع بالدرجة الأولى.

لذلك فإنني أورد بعض الملاحظات فيما يتعلق باختلاف الباحثين في النقطتين اللتين قدمت بهما الحديث.

أ ـ أنواع مناهج البحث:

وتحديد نوعية المنهج ترتبط إلى حد كبير بالزاوية التي ينظر منها إلى الموضوع:

1 ـ فإذا نظر إلى الموضوع من حيث قبول التجربة العلمية، وعدم قبولها؛ فإنه يمكن تقسيم المناهج إلى منهجين: منهج علمي، ومنهج فكري، وسيأتي فميا يلي بيان موجز عن كل منهما.

2 ـ وإذا نظر إليه من حيث القواعد التي يسير عليها الباحث في بحثه من حيث منهج الكتابة، والاعتناء بذكر المصادر والمراجع والمعلومات المتعلقة بها؛ فإنه يمكن تقسيم المناهج إلى ثلاثة أقسام:

الأول: منهج البحث الموضوعي. وفيه يتقيد الباحث بالطريقة الأكاديمية (العلمية) في البحث.

والثاني: منهج البحث الذاتي. حيث يسير الباحث في بحثة بحسب اجتهاداته

الشخصية دون التقيد بالقواعد الأكاديمية العامة التي تعورف عليها في الميدان الذي يبحث فيه.

والثالث: منهج الداعي. وهو المنهج المتعلق بوجهة نظر خاصة بهدف دعوة الناس أو فئة معينة منهم إلى مذهب أو فكرة سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك. وهنا لا يتقيد الباحث بالطريقة العلمية ولا بغيرها ويكون قبول فكرته، وقبول الأسانيد العلمية التي يسوقها، مستنداً إلى الثقة بشخصه أو لا وقبل كل شيء.

3 ـ أما إذا نظر إلى الموضوع من حيث الطريقة التي توصل بها الباحث إلى نتائج بحثه؛ فإن ذلك يختلف باختلاف الميدان الذي يعمل فيه الباحث. فمثلاً فيما يسمى «بعلم» النفس التربوي هناك منهج الملاحظة والتجربة، ومنهج المسح، ومنهج دراسة الحالة.

4 ـ وأما إذا نظر إلى الموضوع من حيث أنواع العمليات العقلية التي يسير عليها الباحث في فهم المعلومات التي استقى منها بحثه، وفي كيفية تدوينها واستخلاص النتائج منها؛ فإنه يمكن تقسيم المناهج إلى المنهج الاستدلالي أو الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج الوصفي، والمنهج الاستردادي.

. . . وهكذا، فالقضية في تقسيم مناهج البحوث تختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى الموضوع، واختلاف ميادين البحث العلمي. . فلكل ميدان مناهجه الخاصة. وإجمالاً؛ فإن قضية المنهج قضية مرنة غير جامدة، يسرى عليها ناموس التطور، الذي يسري على العلوم، وهذه الأخيرة تستعير بعضها مناهج بعض.

ب ـ مصطلحات بحثية:

هناك بعض المصطلحات ينبغي تحديد مفاهيمها، حتى يمكن معرفة مقصود الباحث؛ إذا وردت في ثنايا هذه الدراسة.

(1) منهج البحث:

«هو الطريقة التي يسلكها الباحث في تحصيل العلم بموضوعه».

وتختلف الطريقة تبعاً لموضوعها. فإذا كان موضوعها البحث في قضية علمية كان منهج البحث علمياً. وإذا كانت قضية فكرية كان منهج البحث فكرياً.

فالبحث، مثلاً، في طبيعة المادة الاقتصادية، وكيفية تنميتها، وتحسينها يقتضى أن يكون منهجاً علمياً.

أما إذا كان البحث في المادة الاقتصادية متعلقاً بكيفية حيازتها، وتوزيعها كان منهجاً فكرياً. ولذلك فهناك فارق كبير بين ما يعرف بعلم الاقتصاد، وما يعرف بالنظام الاقتصادي. فالأول يبحث في التربة، وبذورها، وسمادها... وهكذا. أما الثاني فإنه يبحث في ما يدخل في الثروة وما لا يدخل فيها، وفي كيفية امتلاكها، وتوزيعها، ونوعية الملكية... وهكذا فكل منهج يتعلق بدراسة تجارب علمية هو منهج علمي. وكل منهج يتعلق بدراسة الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وغير ذلك، ولا يقبل التجربة العلمية؛ يكون منهجاً فكرياً. أما إضافة «العلم» إليه بقولنا: «المنهج العلمي» فهو من باب اللغة لا الاصطلاح العلمي على وجه التحقيق.

ودفعاً للبس يمكن تعريف العلم اصطلاحاً بأنه المعرفة التي نتجت عن التجربة تبعاً لمقتضياتها العلمية بعد ملاحظتها في جميع مراحلها، وهو مختص بدراسة المادة التي تقبل الدخول ضمن مقتضيات التجربة العلمية.

والعلم بهذا المستوى لا يثبت ولا ينفي شيئاً خارجاً عن مجاله التجريبي؛ لأنه لا يعتبر الجهل بما يخرج عن مجاله علماً يستند إليه في إصدار حكمه سلباً أو إيجاباً... ولذلك فهو لا يثبت وجود الخالق، ولا ينفي وجوده، ولا يثبت وقوع معجزة حسية على يدي رسول كريم ولا ينفيها، بل يحيل ذلك إلى العقل.

(2) أسلوب البحث:

هو الكيفية التي يتخذها الباحث لتنفيذ منهج البحث، وشرط قبولها أن تكون مؤدية حتماً إلى تنفيذ منهج البحث بأقل ما يمكن من الجهد والوقت والتكاليف.

(3) مناهج البحث:

هي طرق البحث العلمية والفكرية.

(4) منهج الكتابة:

هو الطريقة التي يتخذها الباحث في التعبير عن مضمون بحثه.

(5) خطة البحث:

هي مجموعة الأساليب المحققة لأهدافه في أقل ما يمكن من الوقت والجهد والمال.

خامساً: منهج البحث:

البحث العلمي سعي وراء معرفة جديدة[13]. فهو يتطلب استعداداً خاصاً، يبدأ بالإمكانات الذاتية الفطرية؛ الروحية والعقلية والجسدية، وينتهي بالإمكانات المكتسبة التي يأتي في مقدمتها التأهيل العلمي، والخبرات البحثية عند من يتصدى لهذه المهمة.

والباحثون على تعددهم، وتعدد فروع المعرفة، واختلاف طرائق تفكيرهم؛ يحتاج كل منهم إلى تنظيم جهده، واختيار المنهج الذي يتصور أنه هو الأنسب لمعالجة موضوع بحثه، والذي يستطيع به الوصول إلى هدفه المنشود.

لذلك اتبعت في بحثي منهجاً يجمع بين الاستقراء والوصف والتحليل.

ولهذا المنهج مظاهره المتجلية فيما يلي:

1 ـ تتبع القضية المراد بحثها في القوانين الوضعية، وفي القواعد الفكرية التي تقوم عليها هذه القوانين؛ بالرجوع إلى المصادر الأصلية لها ما أمكن، وتتبع معاني المصطلحات المستخدمة في القضية في المعاجم الأجنبية، وفي الموسوعات المتخصصة وصولاً إلى المعنى الحقيقي الذي قد يكون مختلفاً عن المعنى المتعارف عليه، ثم نقد المفهوم نقداً علمياً موضوعياً.

2 ـ تتبع القضية في أمات المراجع الإسلامية في الفقه، وفي أصوله، وفي أبحاث أئمة العقائد، وفي التفسير، ثم بيان المفهوم الشرعي الذي يترجح لدي بتصويره بالأسلوب الذي أرتضيه، المتفق مع ما وصلت إليه، والذي يبرز مظاهر الاستعلاء لهذه الشريعة، وأنها هي وحدها الجديرة باستجابة الإنسان لأوامرها، والتزامه بمقتضياتها.

3 ـ حصر الآراء الفقهية في كل مسألة قدر الإمكان، وتتبعها بالرجوع إلى أمات المراجع في كل مذهب، وذكر دليل كل رأي. وقد حرصت قدر المستطاع على استقاء أدلة كل مذهب في كل مسألة ذكرتها من الكتب الأساسية في المذهب؛ حتى لا أنسب إلى فقيه رأياً أو دليلاً لم يقل به؛ لأن ذلك أمر تحتمه أمانتي العلمية من ناحية، ولأن الخطأ في عزو الأحكام الشرعية الاجتهادية إلى قائليها؛ إنما هو نسبة التحليل والتحريم إلى من لم يقل به من ناحية أخرى والعياذ بالله.

4 ـ مناقشة الآراء الفقهية مناقشة مستفيضة حسب طبيعة كل مسألة وإبراز جوانب القوة والضعف في كل رأي، ثم إبداء الراجح عندي في المسألة ودليلي من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. فتارة أرجح دليلاً على آخر. وتارة أجمع بين رأيين. وأخرى أجيء برأي يكون هو الذي استقام لدى دليله وظهر لي جانب الحق فيه، مستلهماً من الله في كل ذلك الرشد والصواب ومستغفراً إياه جهلي وخطأي وتقصيري.

5 ـ تحرير محل الخلاف بين الفقهاء في بعض المواطن. فإذا كان

الخلاف بين الفقهاء بسبب اختلاف المفسرين في تفسير الآية محل القضية أو في سبب نزولها أذكر اختلاف المفسرين في القضية وآراء كل منهم ودليله فيها. وإذا كان الخلاف بسبب اختلاف الأصوليين في قاعدة أصولية؛ فإنني أذكر آراء علماء أصول الفقه في القضية، ودليل كل منهم فيها.

6 ـ حرصت قدر المستطاع على تقديم الأدلة من القرآن، والصحيح من السنة مقتصراً في الصحيح على ما اتفق عليه الشيخان، ثم ما انفرد به البخاري، ثم ما انفرد به مسلم، ثم ما كان على شروطهما، ثم ما كان على شرط البخاري ثم ما كان على شرط مسلم.

سادساً: المصادر والمراجع:

مفهوم المصدر والمرجع:

تشمل كلمة مراجع إجمالاً كل ما رجع إليه الباحث في بحثه، أو اقتبس منه بالنص أو بالمعنى. ولكن هذا مفهوم دارج لا ينبغي التعويل عليه في ميدان البحث العلمي.

ففي هذا الميدان يختلف مفهوم المصادر والمراجع عند الباحثين في علم المكتبات والمعلومات عنه عند غيرهم.

فالمصادر عند المكتبيين هي جميع أوعية المعلومات التي تحتويها المكتبة سواء حملت صفة المرجع أو لم تحمل. وهي تقابل في اللغة الإنجليزية اصطلاح: «Reference Sources». أما المراجع عندهم فهي: «المصنفات الشاملة التي نسقت، وكثفت المعلومات فيها، ورتبت موادها ترتيباً منطقياً معيناً يجعلها غير صالحة عادة لتقرأ من أولها إلى آخرها ككيان فكري عام مترابط؛ ولكنها تصلح ليرجع إليها الباحث أو القارىء بشأن معلومة أو معلومات معينة بسهولة ويسر». وهي تقابل في اللغة الإنجليزية اصطلاح: «Reference Books». والمراجع بهذا تشمل المعاجم، ودوائر المعارف، والأدلة، والتقاويم وغيرها[14].

أما المصدر عند غيرهم فيعني: «أقدم ما يحوي مادة عن موضوع ما». وأما المرجع فيشمل ما اعتمد في مادته على المصدر، وتعرض له بالتحليل، أو النقد، أو التعليق، أو التلخيص[15].

وفي ضوء ما سلف يمكن تعريف المصدر بأنه: الوعاء الذي تصدر عنه مادة الموضوع الأساسية. فالقرآن الكريم هو المصدر الأساسي لمعرفته، ثم كتب متون السنة هي المصدر الأساسي عن السنة، ثم كتب الفقه التي تبنى محتوياتها على القواعد الفقهية التي يستند إليها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية هي المصادر الأساسية لفقه الفقهاء وهكذا. أما الكتب التي تتناول الحديث عن القرآن الكريم، ابتداء من كتب التفسير؛ فإنها إما أن تكون مصادر ثانوية، وإما أن تكون مراجع. . . وهكذا يكون الحال مع بقية الكتب في موضوعاتها.

أما المراجع فهي المصادر الثانوية التي يعتمد عليها الباحث في تجميع مادة بحثه. فما كتب عن الشاعر غير ديوانه مثلاً هو مرجع، وكذلك ما كتب عن القرآن والسنة، وفقه الفقهاء كلها مراجع[16].

دراسة الفقه المقارن وفوائدها:

يراد بمصطلح «الفقه المقارن» العلم بالأحكام الشرعية العملية في مختلف مواطن الفقه الإسلامي، والإحاطة بآراء أئمة الاجتهاد والفقهاء وأدلتهم، والقواعد الأصولية التي ارتكزت عليها آراؤهم، والتي كانت مواضع اتفاقهم أو اختلافهم ومقارنة هذه الآراء بعضها ببعض، واختيار ما يترجح للباحث أنه الحق منها، أو استنباط رأي آخر غيرها[17].

وللدراسة المقارنة للفقه الإسلامي فوائد كثيرة منها[18]:

1 ـ إبراز الثروة الفقهية الضخمة التي تركها علماء هذه الأمة، وإدراك قدرة هذه الشريعة وفقهها على استيعاب الظروف على تجددها، وامتدادها زماناً ومكاناً.

2 ـ الإحاطة بطرق الأئمة في الاجتهاد، ومسالكهم في استنباط الأحكام ومناهجهم في البحث والتحليل.

3 ـ معرفة ما بين المدارس الفقهية من نقاط اتفاق، ومواطن اختلاف، ومنشأ كل ذلك.

4 ـ امتلاك الباحث الأهلية للتخريج داخل كل مذهب، والترجيح بين الآراء في المذاهب المختلفة، بعد معرفة مواطن القوة والضعف في الآراء وأدلتها.

5 ـ تكوين الملكة الفقهية السليمة للباحث والدارس، وتنمية قدرته على الفهم والاستنباط.

والكلام عن المصادر والمراجع، وعن الفقه المقارن وثمرة دراسته يقودنا إلى استعراض سريع للمصادر والمراجع التي استعملتها في هذا البحث، وهي ـ بفضل الله ورحمته ـ كثيرة متنوعة؛ الأمر الذي أملته طبيعة البحث، وطبيعة مشكلته، والمنهج الذي اخترته ليكون سبيلاً في تحصيل العلم بموضوعه.

1 ـ التفسير وعلومه

عديدة هي التفاسير التي استعملتها في مباحث هذه الرسالة. فمن كتب التفسير بالمأثور رجعت إلى كتاب شيخ المفرسين الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: 310 هـ) الموسوم بجامع البيان في تفسير القرآن. كما رجعت إلى كتاب تفسير القرآن العظيم للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774 هـ) وهو عند النقاد يأتي في المرتبة الثانية بعد تفسير الطبري.

وأما كتب التفسير بالرأي فقد استخدمت كتاب مفاتيح الغيب الذي عرف بالتفسير الكبير للإمام أبي عبد الله محمد بن عمر بن حسين الرازي الطبرستاني

المعروف بابن الخطيب الشافعي والملقب بالفخر الرازي (ت: 606 هـ). وقد قيل أن الرازي لم يتمه، بل إن الباحثين قد اختلفوا في تحديد الموضع الذي انتهى إليه فيه. والذي قال به الأستاذ المرحوم محمد حسين الذهبي في كتابه «التفسير والمفسرون» هو أن الإمام الرازي قد كتب تفسيره إلى سورة الأنبياء، ثم أتى بعده شهاب الدين الخويي الدمشقي (ت: 639 هـ) فكتب التكملة ولكنه لم يتم التفسير؛ فأتى بعده نجم الدين القمولي (ت: 727 هـ) فأتم ما تبقى منه. فهذا هو الاحتمال الأول الذي ذكره الشيخ الذهبي. أما الاحتمال الثاني فهو أن يكون الخوبى كتب التكملة إلى نهاية التفسير، والقمولي كتب تكملة غيرها[19].

وأما مصادر تفسير آيات الأحكام فقد رجعت إلى كتاب أحكام القرآن للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370 هـ)، فهو يعرض آيات الأحكام من كل سورة، ويبرز مسائل الخلاف بين الفقهاء، ويذكر أدلة كل منهم، مرجحاً في الغالب مذهب الحنفية. كما رجعت في هذا الباب إلى كتاب الجامع لأحكام القرآن للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المالكي (ت: 671 هـ) في مواضع متعددة، أهمها الفصل الثاني والثالث من الباب الأول. ورغم أن كثيراً من الباحثين يضعون تفسير القرطبي في تفاسير الأحكام؛ لكنه في تقديري أقرب لأن يعد ضمن تفاسير الفقهاء في باب التفسير بالرأي[20].

وأما كتب التفسير في العصر الحاضر فقد رجعت إلى كتاب «في ظلال القرآن» للأستاذ سيد قطب خاصة فيما يتعلق بمقاصد العقوبة الحدية، وحكم تشريعها[21].

2 ـ الحديث وعلومه

أما شروح الصحاح، فقد رجعت إلى كتاب فتح الباري بشرح صحيح البخاري للعلامة ابن حجر العسقلاني (ت: 852 هـ)، وهو أفضل شروح

صحيح البخاري على الإطلاق.

فقد اتسم هذا الشرح بفوائد جمة لم تتوفر لغيره؛ منها: جمعه لطرق الأحاديث، وذكر من خرجها، وبيان منزلتها قوة وضعفاً. كما استعملت كتاب المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المشهور بصحيح مسلم بشرح النووي للإمام الحافظ أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676 هـ).

أما شروح أحاديث الأحكام فقد رجعت إلى كتاب سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام للشيخ محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت: 1182 هـ) والمتن للإمام ابن حجر العسقلاني. كما رجعت إلى كتاب نيل الأوطار للإمام محمد بن علي الشوكاني (ت: 1250 هـ) وهو شرح لمتن منتقى الأخبار للإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن تيمية (ت: 652 هـ). وقد استعملت الكتابين ومتنيهما في التعرف على منزلة بعض الأحاديث من حيث الصحة والضعف، وبيان الآراء التي بنيت عليها.

وقد كنت أرجع إلى كتب المتون كصحيحي البخاري ومسلم، وسنن النسائي والترمذي حينما استدل بالحديث، لكنني كنت أكتفي حين ذكر ما اتفق عليه الشيخان بالرجوع إلى كتاب اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان للأستاذ المحقق محمد فؤاد عبد الباقي رحمه الله.

وأما كتب تراجم الرواة فقد رجعت إلى كتاب الإستيعاب في معرفة الأصحاب لأبي عمر يوسف بن عبد البر القرطبي (ت: 463 هـ)، وكتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، وكتاب تهذيب التهذيب لابن حجر أيضاً، وكتاب ميزان الاعتدال في نقد الرجال للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748 هـ)، وكتاب الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم التميمي الحنظلي الرازي (ت: 327 هـ).

وأما في علم المصطلح فقد رجعت إلى كتاب معرفة علوم الحديث لأبي

عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت: 405 هـ)، وكتاب قواعد في علوم الحديث لظفر أحمد العثماني التهانوي.

3 ـ علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة

حققت بمطالعاتي لكتب علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة هدفين:

الأول: أنني استخدمتها حين تتبعي لطرائق العلماء في التعبير عن مقاصد الشريعة، والمواطن التي تحدثوا فيها؛ لتكوين تصور محدد عنها.

والثاني: أنني استخدمتها في تعريف بعض المصطلحات العلمية، وفي تحقيق بعض مسائل الخلاف.

والحقيقة أنني رجعت إلى معظم كتب المدارس الأصولية، كما رجعت إلى معظم الكتب الحديثة التي ألفت في علم أصول الفقه. فرجعت إلى كتاب المستصفى من علم الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: 505 هـ)، وكتاب المحصول للإمام الفخر الرازي، وكتاب مختصر المنتهى لأبي عمر عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت: 646 هـ)، وكتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام عبد الله بن عمر الشيرازي المعروف بالبيضاوي (ت: 691 هـ) وكتاب الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين علي بن محمد بن سالم الآمدي (ت: 631 هـ)، وكتاب أصول السرخسي للإمام أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت: 490 هـ)، وكتاب كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (ت: 730 هـ) على أصول البزدوي لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي (ت: 482 هـ).

أما الكتب الحديثة المؤلفة في هذا العلم، فقد رجعت إلى مؤلفات منها: أصول الفقه للشيخ محمد الخضري، والتشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط للدكتور محمد أديب صالح، وأصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف.

وأما الأبحاث المتعلقة بمقاصد الشريعة فقد رجعت إلى كتاب الموافقات للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: 790 هـ) وكتاب محاسن الإسلام للشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن البخاري (ت: 546 هـ)، وكتاب ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد البوطي وكتاب مقاصد الشريعة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وكتاب نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للدكتور حسين حامد حسان، وكتاب رفع الحرج في الشريعة الإسلامية للأستاذ عدنان محمد جمعة، وبحث «مقاصد الشريعة» الذي نشره الدكتور محمد الزحيلي في العدد الثاني من المجلد السادس من مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى.

4 ـ السياسة الشرعية

استعملت في موضوع السياسة الشرعية مجموعة من المؤلفات، امتاز كل منها عن الآخر بطبيعة أبحاثه، وطريقة تناولها رغم اتحادها في الموضوع. فقد رجعت إلى كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية للإمام أبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت: 450 هـ)، وكتاب السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لشيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت: 728 هـ) وكتاب الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لتلميذه الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت: 751 هـ).

5 ـ الفقه الإسلامي

لعله من مقتضيات الأمانة العلمية ـ كما تقدم ـ تحري الدقة في نسبة الآراء إلى قائليها، خاصة الأحكام الفقهية الاجتهادية؛ لأن الخطأ في نسبتها يعني إسناد التحليل أو التحريم إلى من لم يقل به. لذا فإن معرفة الكتب المعتمدة في كل مذهب ودرجاتها العلمية ضرورة لازمة لمن يبحث في الفقه الإسلامي وأصوله[22].

أ ـ الفقه الحنفي:

لا ريب أن مدرسة الحنفية هي أوسع المدارس الفقهية الإسلامية انتشاراً وأكثرها اتباعاً. ومؤسس هذا المذهب هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت رضي الله عنه (ت: 150 هـ)[23].

ويعتمد الحنفية في فقه مذهبهم على كتب ظاهر الرواية، وهي الكتب الستة التي ألفها الإمام محمد بن الحسن تلميذ صاحب المذهب، والمتمثلة في الجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير، والمبسوط، والزيادات.

وإنما سميت ظاهر الرواية؛ لأنها رويت عن محمد بروايات ثقات. ويأتي في المرتبة الثانية المتون المعتمدة عندهم وهي مختصرات ألفها حذاق علماء المذهب الكبار الذين اشتهروا بالتمحيص، والتدقيق؛ كالبداية، ومختصر القدوري، والكنز. ويأتي في المرتبة الثالثة كتب الشروح، وهي كتب شروح المتون المعتمدة بوجه خاص، والشروح الأخرى بوجه عام، ككتاب المبسوط للسرخسي، وهو شرح لكتاب الكافي، وكتاب بدائع الصنائع للكاساني، وهو شرح لكتاب تحفة الفقهاء للسمرقندي، وكتاب الهداية للمرغيناني، وهو شرح للبداية لنفس المؤلف والبداية جمع بين مختصر القدوري والجامع الصغير.

وقد استعملت في بحثي كتاب شرح كتاب السير الكبير للإمام السرخسي (ت: 483 أو 486 هـ). وكتاب الهداية شرح بداية المبتدي للإمام المرغيناني (ت: 593 هـ)، وكتاب فتح القدير للإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت: 861 هـ)، وكتاب شرح العناية على الهداية للإمام أكمل الدين محمد البابرتي (ت: 786 هـ)، وكتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت: 587 هـ)، وكتاب تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للإمام عثمان بن علي الزيلعي (ت: 743 هـ) وكتاب البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام زين الدين بن إبراهيم بن نجيم

(ت: 969/970 هـ). كما استعملت كتاب رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين للإمام محمد أمين المعروف بابن عابدين (ت: 1308 هـ). وهذا الكتاب حاشية على كتاب الدر المختار للإمام محمد بن علاء الدين الحصفكي الذي شرح فيه كتاب تنوير الأبصار للإمام محمد بن عبد الله التمرتاشي. وكتاب رد المحتار من أشهر كتب الحنفية لكثرة مراجعه وللجهد الذي بذله مؤلفه في بيان الراجح من المرجوح من الآراء. ومعلوم أن ابن عابدين رحمه الله قد وافته المنية قبل أن يتمه؛ فأكمله ابنه محمد في كتاب سماه تكملة رد المحتار على الدر المختار.

ب ـ الفقه المالكي:

كان الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر رحمه الله أثبت الأئمة في حديث المدنيين عن رسول الله ﷺ، وأوثقهم إسناداً، وأعلمهم بقضايا عمر، وأقاويل ابنه عبد الله وعائشة وأصحابهم من الفقهاء السبعة رضوان الله عليهم جميعاً[23].

وتعتبر المدونة أصل المذهب المالكي وعمدته، وأصلها سماع القاضي أسد بن الفرات عن عبد الرحمن بن القاسم وهما من تلاميذ مالك. فيعتبر أسد ابن الفرات أول من روى المدونة، فحملت عنه بالقيروان، وكانت تسمى الأسدية، وكتاب أسد، ومسائل ابن القاسم، وكتبها عنه الإمام عبد السلام بن سعيد التنوخي الملقب بسحنون (ت: 240 هـ)[24].

وقد رجعت إلى المدونة باعتبارها عمدة المذهب، وأساس العلم عند المالكية. كما رجعت إلى كتاب البيان والتحصيل للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520 هـ)، وهو من أجل الكتب في مذهب مالك رضي الله عنه. وهناك كتاب آخر لابن رشد استعملته في البحث ولستفدت منه وهو كتاب المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات. وهو كتاب قيم في بابه، وسبب تأليفه أن بعض طلبة العلم قد طلب من الشيخ بعد أن أنهى

كتابه البيان والتحصيل أن يضع له مقدمات يمهد بها في أول كل باب كما فعل بالمدونة. وكتاب المقدمات ليس تأليفاً في مادة الفقه بالمعنى الدقيق للكلمة؛ ولكنه تأملات فقيه مالكي في أحكام شرعية على مذهب إمامه[25].

ورجعت كذلك إلى كتب أخرى منها: كتاب مواهب الجليل للشيخ الحطاب (ت: 954 هـ)، وكتاب شرح الخرشي على مختصر خليل للشيخ محمد محمد الخرشي (ت: 1101 هـ)، وكتاب حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ محمد بن عرفة الدسوقي (ت: 1230 هـ)، وشروح الشيخ أبي البركات الدردير العدوى (ت: 1201 هـ) وهي شرحه الصغير والكبير. كما استعملت كتاب تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام للشيخ إبراهيم بن فرحون (ت: 799 هـ)، وكتاب القوانين الفقهية لابن جزي المالكي (ت: 741 هـ)، وكتاب أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك للشيخ محمد بن حارث الخشني (ت: 361 هـ)، وكتاب عدة البروق في جمع ما في المذهب من الجموع والفروق للشيخ أبي العباس أحمد الونشريسي (ت: 914 هـ)، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد (ت: 595 هـ)، وهو كتاب في الفقه المقارن من منظور فقيه مالكي تحرر من التعصب لمذهبه.

ج - الفقه الشافعي:

المذهب الشافعي هو ثالث المذاهب الأربعة ظهوراً، ومؤسسه هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: 204 هـ).

وقد مرت مدرسة الشافعية بتطورات لم تحدث لغيرها من المدارس الفقهية؛ فقد عرف أنها في مرحلة تأسيسها ظهر ما يسمى بالقديم والجديد من أقوال مؤسسها، مما كان له أثره في تحديد المذهب عند المتأخرين من علمائها.

فعلماء الشافعية يقررون أن كتب المذهب فيها «اختلاف شديد بين الأصحاب بحيث لا يحصل للمطالع وثوق بكون ما قاله المصنف منهم هو

المذهب حتى يطالع معظم كتب المذهب المشهورة»[26].

والذي استقر عليه رأي المتأخرين من فقهاء الشافعية هو أن المذهب في فقه مدرستهم لا يعدو ما رجحه الشيخان النووي (ت: 676 هـ) والرافعي (ت: 623 هـ)، ثم ما رجحه ابن حجر الهيثمي (ت: 974 هـ) والرملي (ت: 1004 هـ). والأخيران التزما في كتبهما بأن الراجح في المذهب هو ما رجحه الشيخان، ثم ما اختاره النووي، ثم ما رجحه الرافعي[27].

وبالدراسة والتتبع يتضح للباحث أن كتب ابن حجر والرملي إنما هي حلقة من سلسلة طويلة من كتب كبار أئمة المذهب، تنتهي إلى مؤسسه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.

وفي إطار إدراكي لهذه الحقيقة؛ عولت على كتب كثيرة في مذهب الشافعية منها: كتاب الأم للشافعي، ومختصر المزني للإمام أبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني (ت: 264 هـ)، والوجيز لأبي حامد الغزالي، ومنهاج الطالبين للإمام النووي، وشروحه: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني (ت: 977 هـ)، ونهاية المحتاج للرملي. كما استعملت كتاب المهذب للإمام الشيرازي (ت: 476 هـ).

وقد شرح هذا الكتاب النووي في كتابه المجموع، لكنه لم يتمه، بل وصل فيه إلى باب الربا، الجزء التاسع؛ فكتب أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (ت: 657 هـ) التكملة الأولى، وهي من الجزء العاشر وأوله: باب الإجارة إلى الجزء الثاني عشر وآخره: شروط فسخ عقد البيع. ثم كتب التكملة الثانية محمد نجيب المطيعي، وهي تبدأ من الجزء الثالث عشر: باب بيع المرابحة، وتنتهي بالجزء العشرين: كتاب الإقرار. وقد رجعت إلى المجموع فيما كتبه المطيعي حيث إنه يدخل ضمن مباحث رسالتي؛ لكنني اكتفيت في الغالب بما ذكره الإمام الشيرازي حيث كفاني استعمال الشرح في أغلب المواضع.

هذا وقد طبع الكتاب في المرة الأولى: إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة على نفقة شركة من علماء الأزهر، ثم طبعته مرة أخرى المكتبة السلفية بالمدينة المنورة وهي طبعة لم تفرق بين الشرح وتكملتيه؛ الأمر الذي ترتب عليه وقوع بعض مصنفي الكتب في بعض المكتبات فريسة لهذا السهو؛ فينسبون الكتاب بتكملتيه إلى النووي، وينساق بعض المتعجلين من طلبة العلم وراء جهالة المصنفين فيخلطون بين الشرح وتكملتيه.

د ـ الفقه الحنبلي:

مؤسس هذه المدرسة رجل ضرب أروع الأمثلة في الورع، والصدق والثبات على المبدأ، ذلكم هو بطل المحنة الإمام أحمد محمد بن حنبل (ت: 241 هـ).

بدأ أحمد حياته العلمية بطلب الفقه الجامع بين الرواية والدراية، فأخذ عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، ولكنه مال إلى حديث أبي يوسف ولم يمل إلى فقهه، ثم شرع رحمه الله في طلب الحديث، ثم طلب الفقه، فتتلمذ على يد الشافعي[28]. وكان من آثار أحمد كتابه «المسند» وهو خلاصة ما رواه عن الثقات.

وقد استعملت كتاب المسند بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر في تخريج بعض الأحاديث التي رواها الإمام أحمد، كما استعملت كتاب الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني للشيخ أحمد عبد الرحمن البنا الساعاتي لنفس الهدف.

ولعل مختصر الخرقي للإمام أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي (ت: 334 هـ) هو من أشهر الكتب في مذهب أحمد عند المتقدمين والمتوسطين، حتى إنه قد قيل أن له ما يقرب من عشرين شرحاً[29]. أما أفضل شروحه فتتمثل في كتاب «المغني» لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت: 620 هـ). فقد عولت كثيراً على كتاب المغني، وجعلته عمدتي في معرفة

رأي الحنابلة في كافة المسائل التي ذكرتها. وقد يصدق على هذا الكتاب القول بأنه كتاب في الفقه المقارن حوى فقه السلف، وهو شرح لمختصر فقهي في مذهب أحمد، تحرر صاحبه من التعصب المذهبي.

كما رجعت إلى كتاب المحرر للإمام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي القاسم بن تيمية (ت: 652 هـ) وهو جد شيخ الإسلام ابن تيمية، وهذا الكتاب يحوي أكثر أصول المسائل في المذهب، ولا يذكر الأدلة؛ لكنه يتيح للباحث التعرف على رأي هذه المدرسة في المسائل التي يتناولها. وقد طبع معه حاشية بعنوان النكت والفوائد السنية لشمس الدين بن مفلح الحنبلي المقدسي (ت: 763 هـ). كذلك استعملت كتاب الشرح الكبير للإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن قدامة (ت: 682 هـ) وهو شرح لكتاب المقنع للإمام موفق الدين عبد الله بن قدامة. وقد ذكر صاحب الشرح الكبير أنه اعتمد في جمعه على كتاب المغني. والحقيقة أنني لم أجد اختلافاً يذكر بين المغني وبين الشرح الكبير، فكأن الأخير نسخة من الأول، لكنني رجعت إليه بقصد تعزيز الدليل في النقل عن مذهب الحنابلة.

كذلك من بين الكتب التي استعملتها في مذهب الحنابلة؛ كتاب كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور بن يونس البهوتي (ت: 1046 هـ) وهو شرح لمتن الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل لمؤلفه الشيخ موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي المقدسي (ت: 968 هـ). وقد مزج البهوتي رحمه الله بين المتن والشرح حتى صارا كأنهما شيئاً واحداً. وقد اهتم بذكر الدليل في أغلب المواضع التي ذكرها.

هـ ـ الفقه الظاهري:

مؤسس هذه المدرسة هو الإمام داود بن علي الأصبهاني (ت: 270 هـ) الذي بدأ حياته تلميذاً لأصحاب الشافعي، ثم اتجه إلى تبني القول بالظاهر. وسبب هذا الاتجاه هو انحراف داود بالتفكير الذي تلقاه عن الفقه الشافعي.

فالشافعي رحمه الله كان يفسر النصوص الشرعية تفسيراً مادياً موضوعياً فيحصر مصادر التشريع في النصوص، والحمل عليها بالقياس فقط، وكان يقول: الاجتهاد إما الاعتماد على نص، أو حمل على عين قائمة أي على نص قائم[30]. فجعل داود الشريعة في نظره نصوصاً خالصة لا رأي فيها، ولا قياس. وقد سئل: كيف تبطل القياس وقد أخذ به الشافعي؟. فأجاب بأنه أخذ أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدها تبطل القياس.

والذي سجل فقه أهل الظاهر هو الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت: 456 هـ) في كتب أولها كتابه: الإحكام في أصول الأحكام، الذي بين فيه أصول المذهب ودافع عنها، والذي لخصه في رسالة سماها: النبذ[31]. وثانيها كتابه الموسوعي الضخم: المحلي.

ويعتبر هذا الكتاب من أجل كتب الفقه الإسلامي، إذ جمع فيه أحاديث الأحكام، وآراء علماء الأمصار، مع نقدها وتحليلها. ولكن يؤخذ على هذا الإمام سلاطة لسانه، وتشدده في نقد المخالفين. ويرجع بعضهم ذلك إلى أمرين:

أولهما: الإخلاص في طلب العلم، والإخلاص في طلب الحق، والإخلاص للمخاطبين.

وثانيهما: اعتقاده بأن ما توصل إليه هو الحق؛ ولذلك ينبغي الصراحة في إعلانه.

فكان ذلك سبباً في نفور العلماء منه؛ الأمر الذي دفع بعضهم إلى القول بأنه: «علم العلم، ولم يعلم سياسة العلم»[32].

وقد استعملت هذا الكتاب، واستفدت منه كثيراً، خاصة في باب الخلاف، وفي معرفة آراء أهل الظاهر.

و ـ الفقه الشيعي:

1 ـ الفقه الزيدي:

ينسب مذهب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم جميعاً (ت: 122 هـ).

وقد استعنت للتعرف على آراء الزيدية بكتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار للشيخ أحمد بن يحيى المرتضى (ت: 840 هـ). وهو خلاصة ما اعتمده الإمام زيد، والإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم. وقد اعتنى بتخريج أحاديثه العلامة المحقق محمد بن يحيى بن بهران الصعدي (ت: 957 هـ) في كتاب سماه جواهر الأخبار والآثار المستخرجة من لجة البحر الزخار.

ورغم أن البحر الزخار كتاب في الفقه الزيدي؛ لكنه يعتبر كذلك من المصادر المهمة في الفقه المقارن، حيث يذكر باختصار شديد آراء علماء السلف في مختلف المسائل مشيراً إلى كل صاحب رأي برمز معين. وقد صدَّر الجزء الأول بقائمة رموز الكتاب، والتي إذا لم تفك؛ فإن الباحث لا يستطيع الاستفادة منه.

2 ـ الفقه الجعفري:

ينسب فقه الشيعة الإمامية الإثنا عشرية إلى الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين (ت: 114 هـ أو 115 هـ)، وابنه جعفر الصادق (ت: 148 هـ). أما زوج الباقر فهي أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه والقاسم بن محمد جد جعفر لأمه تربى في حجر عمته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وقد روى حديثها، وكان أحد الفقهاء السبعة بالمدينة الذين آل علم أكثرهم إلى الإمام مالك؛ فدون كثيراً منه في موطئه[33].

وقد استعملت بعضاً من كتب الإمامية منها كتاب شرائع الإسلام في

مسائل الحلال والحرام لجعفر بن الحسن المعروف بالمحقق الحلي (ت: 676 هـ) وشرحه الموسوم بجواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام لمحمد حسن النجفي، وكذلك كتاب فقه الإمام جعفر الصادق للشيخ محمد جواد مغنية.

6 ـ الدراسات الفقهية المعاصرة

لقد رجعت إلى عدة أبحاث معاصرة في مجال دراسات الفقه الإسلامي، منها ما غلب عليه منهج البحث الذاتي، ومنها ما غلب عليه منهج البحث الموضوعي أي التزام الباحث بالطريقة الأكاديمية في البحث.

ومن الكتب التي رجعت إليها والتي تمثل الاتجاه الأول؛ كتاب الشيخ محمد أبو زهرة: الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي بجزئيه اللذين طبع كل منهما باعتباره كتاباً منفصلاً عن الآخر. وكتاب الإسلام عقيدة وشريعة للشيخ شلتوت. ومؤلفات الدكتور بهنسي التي منها كتابه العقوبة في الفقه الإسلامي وكتابه السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية.

أما الأبحاث التي تمثل الاتجاه الثاني؛ فمنها: كتاب المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي للدكتور الشريف، وكتاب ظاهرة العود إلى الجريمة للدكتور أحمد السماك، وكتاب أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد أبو حسان، وأبحاث الدكتور العوا التي منها كتابه في أصول النظام الجنائي الإسلامي.

أما كتاب التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للأستاذ عبد القادر عودة، وكتاب شرح الأحكام العامة للجريمة للدكتور عبد العزيز عامر وكتابات الأستاذ علي علي منصور التي منها كتابه نظام التجريم والعقاب في الإسلام مقارناً بالقوانين الوضعية، وبحثه: أسس التشريع الجنائي الإسلامي المنشور بالمجلة العربية للدفاع الاجتماعي.

فقد سلك أصحاب هذه الأبحاث طريقة تجمع بين المنهجين. ولقد اطلعت على هذه الأبحاث واستفدت منها، وكانت بمثابة الباب الذي ولجت منه إلى كثير من القضايا.

7 ـ المعاجم المفهرسة لألفاظ الكتاب والسنة

أ ـ المعاجم المفهرسة لألفاظ القرآن الكريم:

استعملت كتاب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم للأستاذ المحقق محمد فؤاد عبد الباقي عليه رحمة الله، والذي استعان في إعداده بكتاب نجوم الفرقان في أطراف القرآن للمستشرق الألماني جوستاف فلوجل Gustav Flugel (ت: 1870 م) الذي طبع لأول مرة عام 1842 م. وقد ذكر السبب الذي دعاه إلى جمع هذا المعجم، وهو فقدان ما يسد شاغره مما ألف في بابه، خاصة بعدما تبين له خطأ فلوجل في رد بعض الكلمات إلى موادها.

كما رجعت إلى كتاب فهرس ألفاظ القرآن للأستاذ محمد الحمصي الذي طبعه في مؤلف بعنوان: القرآن الكريم: تفسير وبيان.

وقد استعملت هذين الفهرسين للرجوع إلى آيات الكتاب الكريم كخطوة تمهد للرجوع إلى المصحف، الذي هو الفيصل عندي في تحديد موضع الآية ورقمها. أما الرواية التي اعتمدتها فهي رواية حفص بن سليمان الأسدي الكوفي عن عاصم بن أبي النجود الكوفي.

ب ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي:

لقد اطلعت على كتاب مفتاح كنوز السنة للمستشرق الدكتور فنسنك وترجمة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي؛ لكنني لم أعول عليه في تخريج الأحاديث بل عولت على كتاب المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الذي وضعه لفيف من المستشرقين منهم المستشرق الهولندي: أ.ج. ونسنك

A.J.Wensinck أستاذ العربية بجامعة ليدن؛ والمستشرق: ج.ب. منسنج J.P.Mensing. ولا بأس هنا من كلمة موجزة عن هذا العمل الضخم.

يعتبر هذا المعجم فكرة رائدة، وعملاً فذاً في مجال الدلالة على مواضع السنة المطهرة. وقد تطلب جهداً ناصباً، ووقتاً طويلاً امتد من سنة 1916 م، حين كان فكرة في ذهن الأستاذ ونسنك؛ إلى أن صدر الجزء الأول منه سنة 1936 م، ثم الجزء السابع سنة 1969 م، والفهارس المتضَمنة في الجزء الثامن سنة 1988 م. فهذا وقت طويل تطلب مشاركة جماعية، كما تطلب تعاقب أيدٍ كثيرة؛ الأمر الذي انعكس سلباً على العمل في المعجم[34].

وقد لاحظ الدارسون للمعجم أن هناك خللاً في منهج العمل به، لا بد من بيانه؛ خدمة لهذا العمل الخلاق، ومشاركة متواضعة في استكمال بنيته. ومن هذه الهفوات[35].

1 ـ سقوط بعض الأحاديث من المعجم.

2 ـ ورود ألفاظ في المعجم غير ألفاظ الحديث النبوي، بل هي ألفاظ الأئمة من الرواة والمخرِّجين.

3 ـ إرجاع بعض الكلمات إلى غير جذرها؛ مما يترتب عليه أن يضعها في غير موضعها المناسب. فكلمة «أرملة» مثلاً (ج 4، ص 57)، وضعها في باب: «أرمل». والصحيح أنها من باب: «رمل». وكلمة «ديباج» (ج 2، ص 162)، وضعها في باب: «ديبج». والصحيح أنها من باب: «دبج».

4 ـ أخطأ في قراءة بعض الكلمات، ومن ثم أوردها في غير موضعها الصحيح. فمن ذلك مثلاً قراءته حديثاً عند أحمد على النحو التالي: «هل أنبَتُ بعدُ، فنظروا فلم يجدوني أنبْت». وهذا خطأ، وصوابه: «هل أنْبَت بعدُ، فنظروا فلم يجدوني أنبَت». من باب: «نَبَتَ». ومنه قراءته للحديث: «الدنيا سجن المؤمن وسُنتُهُ» وأوردها في كلمة: «سَن». والصواب: «الدنيا سجن المؤمن وسَنَتُهُ»؛

لأن السنَة: العامُ والقحط والمُجدبَةُ من الأرض، وهي باب: «س ن هـ».

5 ـ جمع بين مقاطع مختلفة واعتبرها مقطعاً واحداً؛ مما يضطر الباحث عن مقطع منها إلى مراجعة جميع المصادر المذكورة. مثال ذلك: ذكر عند كلمة «سَفَر» (ج 2، ص 472) المقطع التالي: (أمام، أقبلنا مع رسول الله، بينما رسول الله، خرجت، خرجنا مع النبي، رأيتنا مع رسول الله... الخ). ويلاحظ أن كل فقرة من هذا المقطع الطويل تعتبر مقطعاً مستقلاً.

ويظل المعجم مع هذه الملاحظات، ومع غيرها، جهداً ضخماً، وعملاً خلاقاً، خدمت به السنة المطهرة، وادخر الله به للباحثين الجهد والوقت والمال.

ولله الحكمة البالغة، وهو سبحانه يحكم لا معقب لحكمه، وهو العزيز الحكيم.

8 ـ دراسات مختلفة في مجالات متعددة

تتطلب الدراسة النقدية التحليلية في الشريعة الإسلامية وفقهها، انتهاج طريقة منطقية لا عاطفية، موضوعية لا ذاتية؛ تبين استعلاء هذه الشريعة، وتثبت أنها وحدها دون غيرها الكفيلة بتمكين الإنسان من إقناع غيره بمبررات وجوده في الحياة؛ لأنها وحدها شريعة الفطرة الإنسانية، المتطابقة مع طبيعة الخلقة البشرية، والظروف المحيطة بالإنسان على امتداد حياته زماناً ومكاناً.

ولعل ذلك يقتضي من الباحث، إلى جانب عمق التخصص في فقه الشريعة وأصولها، وفي فقه القانون وتاريخه ـ يقتضي منه اتساعاً ثقافياً أفقياً وعمقاً معرفياً فكرياً. أعني أن يملك من يقوم بهذه المهمة ثقافة موسوعية تصل به إلى تحصيل العلم بموضوع بحثه.

ويعلم الله كم بذلت من جهد في سبيل تحقيق الحد الأدنى على الأقل الذي أستطيع به أن أؤدي هذه المهمة.

لذلك كانت لي اطلاعاتي على دراسات عديدة؛ منها دراسات في العقيدة ومدارسها، ودراسات في القانون وفروعه كالجنائي والدستوري، ودراسات فلسفية وسياسية وتربوية واجتماعية ونفسية وتاريخية.. وغير ذلك مما تضيق دائرة هذه المقدمة عن ذكره، بل سيجده القارىء الكريم في هوامش البحث، وفي قائمة المصادر والمراجع، وبالله التوفيق.

9 ـ المصادر والمراجع الأجنبية

كان من بين مباحث هذه الرسالة، دراسة بعض المصطلحات القانونية التي اختيرت لتعبر عن بعض المبادىء السياسية والقانونية؛ كمبدأ الشرعية، ومبدأ المساواة. كما كان من ضمن مباحثها، دراسة مصطلح «الضمير: Conscience» كضابط معنوي تعول عليه القوانين الوضعية في تحقيق الأمن في المجتمعات التي تحكمها.

لذلك كان لا بد لي من الرجوع إلى معاجم اللغة الأجنبية بغية تتبع أصل الكلمات التي اختيرت لتعبر عن هذه المصطلحات. كما كان لزاماً على تتبع مفاهيم هذه المصطلحات في الموسوعات العالمية.

فرجعت إلى قاموس «Oxford»، وقاموس «Collins»، وقاموس «La rousse»، وقاموس «Robert». كما استعملت بعض الموسوعات؛ كموسوعة كولينز «Collins Encyc.»، والموسوعة العالمية «Encyclopaedia Universalis» وموسوعة دالوز «Dalloz».

ولا أحب أن أكون عجولاً؛ فأبين للقارىء الكريم الحقائق العلمية التي وصلت إليها من خلال دراسة هذه المصطلحات؛ فأمارس وصاية فكرية عليه تتنافى مع المقاصد النبيلة التي أملتها علي فكرة البحث ذاتها، والمنهج الذي رسمته لتحصيل العلم بموضوعه. لذلك أترك له الحرية كاملة في الدراسة

والبحث والتتبع والنقد والتحليل والله المستعان.

سابعاً: خطة البحث:

اقتضى مني المنهج الذي رسمته لهذه الرسالة؛ تقسيمها إلى مقدمة وهي التي نحن بصدد بيان آخر نقاطها، وإطارين، وأربعة أبواب، وخاتمة وفق الترتيب الآتي:

فأما الإطار الأول فيتمثل في الدعائم الفكرية والخصائص التشريعية للعقوبة الحدية، واشتمل على البابين: الأول والثاني.

فأما الباب الأول فكان بعنوان: الإنسان بين المسئولية والجزاء، وقد تضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حقيقة الإنسان.

الفصل الثاني: المسئولية.

الفصل الثالث: الجزاء.

وأما الباب الثاني فكان بعنوان: خصائص العقوبة الحدية، وقد تضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الشرعية وضوابطها.

الفصل الثاني: المساواة في العقوبة وضوابطها.

الفصل الثالث: شخصية العقوبة.

أما الإطار الثاني فيتمثل في تطبيق العقوبة وأهدافها، واشتمل على البابين: الثالث والرابع.

فأما الباب الثالث، فكان بعنوان: تطبيق العقوبة الحدية، وقد تضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مقدار العقوبة وكيفية إقامتها.

الفصل الثاني: تشديد العقوبة وتخفيفها.

الفصل الثالث: وقف تنفيذ العقوبة

وأما الباب الرابع فكان بعنوان: أهداف العقوبة الحدية، وقد اشتمل بدوره على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الجرائم الحدية بين الشريعة والقوانين الوضعية.

الفصل الثاني: أثر تطبيق العقوبة الحدية على الجاني والمجني عليه.

الفصل الثالث: أمن المجتمع بين الشريعة والقوانين الوضعية.

أما الخاتمة فقد خصصتها لثمرات البحث.

هذا وإن واجب الوفاء، والاعتراف بالفضل لأهله، ليحتم على الإشادة بفضائل الإنسان الذي كان وراء هذا العمل منذ أن كان فكرة في ذهن صاحبها، لا رصيد لها من الواقع، إلى أن أصبح واقعاً حياً؛ يقر بوجوده العقل، كما تشهد له بذلك الحواس.

فقد أضاف أستاذي الفاضل الدكتور عبد السلام محمد الشريف العالم إلى أياديه الكريمة؛ فتفضل مثاباً مشكوراً بقبول الإشراف على هذه العمل حينما كان رسالة علمية، ومنحني خلال فترة إعدادي لها كثيراً من وقته الثمين، فنهلت من علمه، وأفدت من مكتبته، وانتفعت بتوجيهاته العلمية القيمة. وإن جميل صبره، وبعد نظره، وحسن إشرافه، وتواضعه، وحزمه، وتشجيعه.. كل ذلك أثبت لي أنه مثل يحتذى لأستاذ الدراسات العليا. فجزاه الله عني، وعن كل كلمية طيبة ذكرت في هذا البحث خير الجزاء.

ولا يفوتني أن أتقدم بعظيم شكري، وجميل امتناني إلى صديقي الوفي، وأستاذي الفاضل الأستاذ أبو القاسم أحمد إسماعيل على ما لمسته منه من رعاية، وتشجيع، وتحفيز لإتمام هذا العمل؛ مما كان له عظيم الأثر في نفسي. أسأل الله لنا وله أجزل الثواب، يوم الحساب، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

كما لا يفوتني أن أنبه القارىء الكريم إلى ما يمتاز به أستاذاي الفاضلين السالف ذكرهما، من خلق قويم يسمو بهما عن تقبل الشكر أو الذكر. وإن كنت قد ذكرتهما بشيء من الفضل فقد قلت مقدماً إنما ذكرت ذلك من باب العرفان بالجميل لصاحبه، وقد صدر عني ذلك من باب الوفاء مما تحتمه علي أمانتي العلمية.

وإني لأضرع إلى الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم أن ينظر إلى قصدي، وأن ينظر إلى ما بذلت؛ فيغفر لي الخطأ، والزلل اللذين هما من طبيعة البشر، ويجازيني عما نويت خير الجزاء، ويثيبني عما وفقني هو إليه، مما قصدت أفضل الثواب، ويدخلني في رحمته، ويشملني بمغفرته، ويقيل عثرتي، ويجعلني من عباده الصالحين. فإذا وجد في عملي توفيقاً إلى شيء مما كنت أصبو إليه؛ فتلك منة منه لا أحصي له عليها ثناء جميلاً. وإن أبت حكمته إلا أن تقر في عبده مشيئته التي تقرر دائماً عجزه، وافتقاره إلى الخالق المدبر الحكيم؛ فحسبي ثواب المحاولة.

﴿ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ ﴾.

محمد عطية الفيتوري

بنغازى

الأحد: 21/11/1994 افرنجي

الهوامش

(1) سورة الملك، الآية: (22).

(2) يعرف «الراغب الأصفهاني» الفقه بأنه: «معرفة باطن الشيء، والوصول إلى أعماقه». راجع في ذلك: محمد كمال الدين إمام، المسئولية الجنائية: أساسها وتطورها - دراسة مقارنة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، ط 1 (الكويت: دار البحوث العلمية، 1983 م) ص 17. وبالرغم من أنني قد تحدثت في هذا البحث عن المسئولية الجنائية، في معرض الحديث عن شخصية العقوبة الحدية في الفصل الثاني من الباب الثاني؛ لكنني لم أنقل من هذا الكتاب؛ لحصولي عليه بعد إنهائي للكتابة في ذات الموضوع، ولاختلاف منهجي في البحث عن منهج الأستاذ إمام. وهو إجمالاً جيد طيب، وعمل مشكور، لا غنى للباحث في المسئولية الجنائية عن الرجوع إليه.

(3) سورة الأنعام، الآية: (122).

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 727.

(5) سورة المائدة، الآية: (48).

(6) راجع: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 211 - الطبري، جامع البيان، ج 10 ص 384-389.

(7) فلج: ماء لبني العنبر بن عمرو بن تميم، يكثر ذكره في شعر بني تميم، ويمتدحون ماءه. وماء رواء (بفتح الراء): الماء العذب الذي فيه للواردين ري. راجع: الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 384، تعليق المحقق الأستاذ محمود شاكر،

هامش رقم (3).

(8) لا بأس هنا ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ من ذكر بعض الأبحاث التي استفدت منها في هذا المجال، منها: كيف تكتب بحثاً أو رسالة للأستاذ الدكتور أحمد شلبي، وكتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية للأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، ومناهج البحوث وكتابتها للأستاذ الدكتور يوسف القاضي، ومناهج البحث في علم المعلومات والمكتبات للأستاذ الدكتور أحمد بدر، ومناهج البحث العلمي للأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي، ومناهج البحث في علوم المكتبات للأستاذة ناهد حمدي أحمدي، والبحث العلمي: مناهجه وتقنياته للأستاذ محمد زيان عمر، والفكر الأصولي للأستاذ الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان، ومناهج التأليف عند العلماء العرب للأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة، ومناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي للمستشرق الألماني الأستاذ الدكتور فرانتز روزنتال، وترجمة الأستاذ الدكتور أنيس فريحة، وفلسفة العلوم: تركيب الثورات العلمية لتوماس كون وترجمة ماهر عبد القادر محمد علي، والبحث العلمي: نحو منهجية منظمة لتنفيذه وإعداد تقريره للأستاذ الدكتور محمد زياد حمدان الذي نشره بالمجلة العربية للبحوث التربوية، مجلد 8، عدد 2 (يوليه 1988 م)، ونحو إطار منهجي لقراءة وتقويم البحوث العلمية بالتطبيق على البحوث المحاسبية للأستاذ الدكتور سمير رياض هلال، المنشور بمجلة العلوم الاقتصادية والإدارية بدولة الإمارات، عدد 7 (مايو 1991 م). ومن المراجع الأجنبية:

- Geoff Simons, is man a Robot?, Chischester: John Wily & Sons, 1986.

- Karl R. Popper, Objective Knowledge, An Evolutionary Approach, Oxford: Oxford University Press, 1983 revised edition.

(9) لعله من الطريف حقاً أن أذكر أنني يوم أن تجمعت في ذهني الأسباب التي أنا بصدد ذكرها؛ عثرت على كتاب الدكتور عبد الحميد إبراهيم: دليل الرسائل الجامعية من البداية إلى النهاية، ط 1 (القاهرة: دار المعارف، 1992 م)، فوجدت أنه قد ذكر في الصفحتين الثالثة والرابعة شيئاً من هذه الأسباب. وبهذه المناسبة فإن للكتاب المذكور ميزة عن غيره من الكتب العربية المؤلفة في هذا المجال؛ وهي كونه خلاصة خبرة لصاحبه تقرب من ثلاثين عاماً، واشتماله على

نماذج واقعية لرسائل أكاديمية أشرف مؤلفه على بعض منها، وكان عضواً مناقشاً في بعضها الآخر. وهو إجمالاً جهد طيب مشكور.

(10) ويعضها تنقصه الموضوعية، بل قد يغلب عليه التشويه والانتقاص والجحود لجهود المسلمين في البحث العلمي، واتهام الحضارة الإسلامية بما ليس فيها، كما فعل الدكتور فرانتز روزنتال وغيره من المستشرقين غير المنصفين الحاقدين على الحضارة الإسلامية وأثرها العلمي والفكري في الإنسانية كلها.

(11) فيما يتعلق بهذه النقطة والنقطة التي تليها: راجع في ذات المعنى: عبد الحميد إبراهيم، دليل الرسائل الجامعية، ص 3. وأرجو ملاحظة أنني سوف لن أكتب معلومات النشر في هذه المقدمة عن أي مصدر أو مرجع استعملته في مباحث هذه الرسالة، أما المصادر والمراجع التي اختصت بها المقدمة فسوف تذكر معلومات نشرها إن شاء الله في حينه.

(12) علم مناهج البحث Methodology فرع من المنطق ينصب على دراسة المنهج بوجه عام، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة. راجع مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الفلسفي، ص 196.

(13) راجع في هذا المعنى: واب. بفردج، فن البحث العلمي، ترجمة: زكريا فهمي ومراجعة: أحمد مصطفى أحمد، ط 4 (بيروت: دار اقرأ، 1403 هـ/ 1983 م) ص 43ـ44.

(15) راجع عبد الوهاب أبو سليمان، كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية، ط 3 (جدة: دار الشروق، 1406 هـ/ 1986 م) ص 39. وقد قال بهذين التعريفين: Eugene Ehrlich وDaniel Murphy في كتابهما: Writhing & Reseaching Term، الذي ترجمه الأستاذ أبو سليمان، ص 26، ص 52ـ53.

(16) ينبغي التنبيه إلى أنني في إشاراتي للمصادر والمراجع التي سبق لي ذكر معلومات النشر عنها في هوامش هذا البحث، أذكر عبارة «المصدر نفسه»، وأعني بها الواعاء الذي سبق لي استقاء المعلومات منه سواء كان مصدراً أو مرجعاً، دورية أو كتاباً.

(17) حسن أحمد الخطيب، الفقه المقارن، بلا رقم طبعة (القاهرة: نشر المؤلف وطبع دار التأليف 1376 هـ/ 1957) ص 47 وما بعدها.

(18) المصدر نفسه، ص 49 وما بعدها.

(19) محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط 1 (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1381 هـ/ 1961 م)، ص 291ـ193.

(20) وضع الشيخ مناع القطان في كتابه: «مباحث في علوم القرآن» تفسير القرطبي ضمن الكتب المؤلفة في التفسير بالرأي. راجع: ط 5 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ/ 1985 م) ص 366ـ367. وفي ص 377 ذكره ضمن تفاسير الفقهاء.

(21) «في ظلال القرآن» على وجه الحقيقة لا يعتبر تفسيراً للقرآن الكريم؛ لكنه يعتبر إرشاداً بما خطر ببال مؤلفه عند مروره بالنصوص القرآنية. فهو مثلاً عندما يمر بقوله تعالى: ﴿قُلْنَا يَـٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَـٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ﴾ لا يتعرض لشرح ألفاظ هذا النص؛ لكنه يكتفي بإرشاد القارىء إلى حقيقة كبرى مفادها أن من في الأرض جميعاً بكل ما آتاهم الله من قوة لا يستطيعون إزهاق نفس بشرية واحدة إذا أراد الله لها البقاء.

(22) راجع: محمد إبراهيم أحمد علي، «المذهب عند الشافعية»، مجلة جامعة الملك عبد العزير، العدد الثاني، مايو 1978 م، ص 25 وما بعدها.

(23) راجع في ذلك: محمد إبراهيم أحمد، المذهب عند الحنفية: كتاب نشرته جامعة الملك عبد العزيز مع كتاب آخر بعنوان: الضرورة والحاجة وأثرهما في التشريع الإسلامي، ص 56ـ107. (معذرة؛ لأنني لم أستطع العثور على بيانات النشر من النسخة التي تحت يدي).

(24) راجع في ذلك: ولي الله الدهولي (ت: 1176 هـ)، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، مراجعة وتعليق: عبد الفتاح أبو غدة، ط 2 (بيروت: دار النفائس، 1398 هـ/ 1978 م) ص 38ـ39.

(25) محمد الحطاب، مواهب الجليل، ج 1، ص 33ـ34 الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 181ـ182.

(26) راجع في هذا المعنى: مقدمة المحقق في كتاب: «المقدمات الممهدات».

(27) من مقدمة النووي في كتابه: «المجموع»، ج 1، ص 5. (نقلاً عن: محمد إبراهيم أحمد، المذهب عند الشافعية، ص 25).

(28) المصدر نفسه ص 47.

(29) أبو زهرة، في تاريخ المذاهب الفقهية، بلا رقم طبعة (القاهرة: مطبعة المدني،

بلا تاريخ) ص 306 وما بعدها.

(30) عبد القادر بن أحمد بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص 214 (نقلاً عن: أبو سليمان، كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية، ص 368).

(31) أبو زهرة، في تاريخ المذاهب الفقهية، ص 375 وما بعدها.

(32) المصدر نفسه، ص 434.

(33) المصدر نفسه، ص 398.

(34) المصدر نفسه، ص 547 وما بعدها.

(35) شاكر ذيب فياض، «بيان أخطاء المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي»، مجلة جامعة الملك سعود: العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، المجلد الرابع، العدد الثاني (1412 هـ/ 1992 م)، ص 361 وما بعدها.

(36) المصدر نفسه، ص 365ـ374.

الإطار الأول
الدعائم الفكرية
والخصائص التشريعية

الباب الأول
الإنسان بين المسئولية والجزاء

مقدمة

خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، وما خلقه عبثاً، بل خلقه لرسالة عظمى واقتضت حكمته سبحانه أن يأمر الملائكة بالسجود له إعزازاً وتكريماً. قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[1]. وقال جل شأنه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾[2].

وقال جل شأنه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3]. وقال عز من قائل: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[4]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ * فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ * قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ * قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ * قَالَ فَٱخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ * وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[5].

هذه الحقائق الأساسية كفيلة بأن تدفع الباحث في فقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي إلى التأمل في البديهيات القانونية الآتية:

الأولى:

القانون، بأحكامه التشريعية الملزمة، هو انعكاس لمنهج الحياة في الاجتماع والاقتصاد، والحكم الذي يتبناه واضع القانون.

الثانية:

منهج الحياة في الاجتماع، والاقتصاد، والحكم هو انبثاق عن العقيدة الفكرية التي يعتنقها واضع القانون.

الثالثة:

لا يتم تحديد عقوبة عن جريمة بعينها إلا وفق تصور واضعها لأمور أساسية أملت عليه أمر تشريعها منها:

1 ـ حقيقة الإنسان.

2 ـ مسئولية الإنسان في الكون ومقتضياتها.

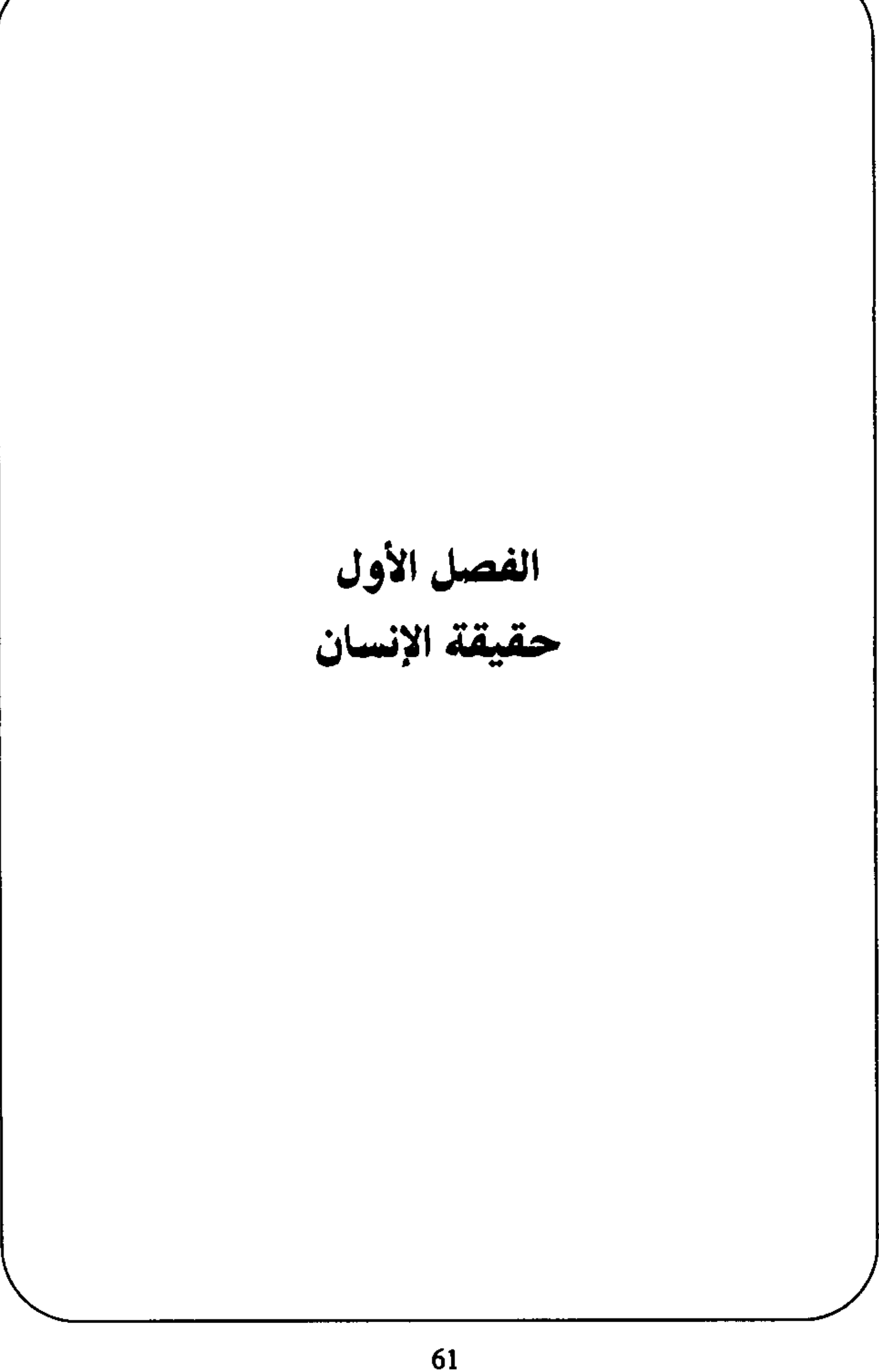
3 ـ الجريمة ومقدار خطورتها، وصفة العقاب المتناسب معها والمناسب للإنسان الذي ارتكبها.

وفقه العقوبة الحدية في التشريع الجنائي الإسلامي يتطلب من الباحث دراسة هذه الأمور مجتمعة في هذا الباب وفق التقسيم الآتي:

الفصل الأول: حقيقة الإنسان.

الفصل الثاني: المسئولية.

الفصل الثالث: الجزاء.



الفصل الأول
حقيقة الإنسان

الإنسان ـ بمعزل عن هدي الله ـ تتجاذبه التصورات الضالة من كل جانب، وتجتاله الشياطين من بين يديه، ومن خلفه، وعن الأيمان، وعن الشمائل؛ لتحيده عن طريق الهداية والرشاد.

ولكي تنجلي حقيقة الإنسان في الإسلام، وتتضح معالمها؛ لا بد من بيان ما يناقضها، ولا يرتفع ـ لانحطاطه ـ إلى مستواها.

وعلى ذلك يمكن تقسيم هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول:

مدخل عام.

المبحث الثاني:

حقيقة الإنسان في الفكر الغربي.

المبحث الثالث:

حقيقة الإنسان في الفكر الإسلامي.

المبحث الأول
مدخل عام

إذا لم يكن الإنسان في ظل الهداية الربانية؛ فهو في أسفل سافلين، وحين يكون الإنسان أسفل سافلين:

- يقبل أن يكون عبداً لمن تشده إليه عاطفة ساذجة أو مصلحة عارضة في دنيا فانية.

- ويقبل أن يكون عبداً لغريزة هابطة تتمثل أحياناً في عبادة أنثى.

- ويقبل أيضاً أن يستعبد من يلجأ إليه مستغيثاً لدفع ضر محقق ومع ذلك فإن من عبوديته له أن يلزمه مقابلها بقيمة دنيا.

وكذلك حين يكون الإنسان أسفل سافلين:

- يتعلق بالمخلوقات فيعبدها رغبة ورهبة، ويخلع عليها من صفات الخالق ما هو مستحيل في حقها. كما يتعلق بفلسفات إلحادية أبسط ما توصف به:

- أنها تعطي الحق للإنسان في تنظيم حياته، وهو لا يعرف كنه ذاته ولا قدراتها على امتداد وجودها، ولا الرسالة التي خلق للوفاء بمقتضياتها.

- وتخدعه باسم الحرية ليكون لها عبداً، فمن ذلك مثلاً:

- أنه قد تطغيه المادة حين يملكها، وتنشىء عنده الشعور بعدم الافتقار

إلى خالقها: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ * أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾(6).

ـ وقد يعيش في دوامة الصراع الفكري، والصراع الغريزي فيصاب بالذعر والجزع إذا مسه الشر يوماً من الأيام كما يصاب بالشح والبخل إذا استغنى خوفاً من الفقر.

ـ ويكون أجوف سطحياً يقف في فهم الأمور عند ظاهرها ويفسرها تفسيراً يجانب به الحق في تصورها، فتختلط عليه الأمور أحياناً حتى يتخيل الخالق المختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بكل كمال في صورة المخلوق المحابي الظلوم الذي قد يعطيه إكراماً، وقد يحرمه هواناً، وينسى أنه جل شأنه أسمى من أن يريد بعبده غير الابتلاء والإعداد لمسئولية عظمى:
﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ * وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ * كَلَّا﴾(7).

المبحث الثاني
حقيقة الإنسان في الفكر الغربي

ظهرت هذه النظرة إلى الوجود بظهور النظريات الغربية[8] التي تناولت نشأة الكائن البشري، ومفاهيم الحضارة، والاجتماع والاقتصاد، وحركة التاريخ، إضافة إلى الدراسات النفسية والتربوية التي تأثرت إلى حد كبير بالمفاهيم السالفة البيان وإيحاءاتها.

وقد سبق النظريات المذكورة، تمهيد تمثل في نظريات علمية تناولت تفسير المادة، والظواهر الطبيعية المرتبطة بها، هذا التمهيد هو الذي وجه تفكير الفلاسفة والباحثين النظريين، والمفكرين الذين صاغوا تلك النظريات الغربية.

وقبل بيان حقيقة الإنسان في التفكير الغربي؛ ينبغي توضيح نقاط ثلاث تشكل مدخلاً رئيساً لفهم حقيقة الإنسان في هذا التفكير.

أولاً: المفهوم الغربي للإنسان:

يعني المفهوم الغربي للإنسان مجموعة التصورات والقواعد التي تحكم عقل المفكر الغربي وهو يعالج القضايا ذات العلاقة بالإنسان، وهي التي تشكل أساساً في تفكيره.

ثانياً: أساس تصور مفهوم الإنسان في الفكر الغربي:

أساس هذا التصور هو الدعائم الثلاث الآتية:

1 ـ التجرد من عقيدة القضاء والقدر.

2 ـ التجرد من عقيدة ثبات الكون وفق سنن ربانية.

3 ـ التجريب؛ بمعنى أن الفكرة في هذا التصور تنشأ برهاناً لا تسليماً.

ثالثاً: التطور والثبات في العلوم الغربية:

إن الباحث البصير، المتأمل في نظرة العلوم الغربية، والفلسفات التي تقوم عليها، إلى الحياة والكون والأحياء؛ ليمكنه أن يلاحظ على هذه العلوم ما يلي:

1 ـ لا توجد فكرة أساسية تقوم عليها هذه العلوم.

2 ـ معايير «قياس الحقيقة والبحث عنها» غير صارمة وهي محل اختلاف.

3 ـ تتطور الفكرة الأساسية مع تطور نتاج العلوم.

4 ـ القدر المتفق عليه من المفاهيم العلمية، والتي تشكل قاعدة التفكير العلمي، غير محدد.

5 ـ غياب الفكرة البديلة يعتبر دافعاً لحركة تطور العلوم الحديثة.

6 ـ نجاح العلم في حل المشاكل التنظيمية، والإدارية للمجتمعات الغربية، ساهم في تضليل العقل الغربي حين ينظر إلى قاعدة هذه العلوم.

7 ـ افتقار الإنسان الغربي إلى العقيدة الفكرية الجامعة بين الإقناع العقلي، والاطمئنان القلبي، والعلاج الفعال لجميع ما يواجهه في الحياة، بما في ذلك منحه المبرر المنطقي من وجوده فيها، وما ينبثق عن ذلك من تحديد لوظائف، وأهداف البحث العلمي ومناهجه في الحياة. . . كل ذلك أدى إلى اتساع الهوة يوماً بعد يوم بين الإنسان الغربي بفطرته كإنسان، وبين الحضارة التي نتجت عن العلوم الغربية ومناهجها، وتصورات فلاسفتها ومفكريها:

ـ فتركيبة الإنسان، وغاية خلقه، تختلف عن فكرة هذه العلوم، وروحها، وأهدافها الآنية الأرضية.

ـ والنحلة النصرانية التي يدين بها الإنسان الغربي، لا تمنحه المذهب الاجتماعي، الذي ينظم حياته، بل هي تتناقض مع التطلع إلى الاجتماع؛ لأنها حصرت نفسها في فكرة نجاة الفرد التي لا تتحقق إلا بالإعراض عن الدنيا، والتوجه إلى ملكوت السموات في زعمهم.

ـ وغياب الفكرة الكلية الأساسية، وتعدد مصادر التلقي عند الإنسان الغربي من ثم، وتناقضها، مع استمرار مسيرته العلمية والاستفادة من نتاج العلوم؛ أدى إلى تورم كبير جداً في جانب المادة، وفوضى فكرية تشريعية، خلخلت نفس الإنسان الغربي ومجتمعه. . . فأصبح حائراً بين آلهة متعددين، تائهاً ضائعاً، يرى بوادر الفناء قد أحاطت في يومه به وبحضارته؛ ولكنه لا يدري كيف يدفعها ليضمن لنفسه حياة مستقرة في غده.

ولنا الآن بيان حقيقة الإنسان في الفكر الغربي. . . فأقول مستمداً من الله تعالى التوفيق، ومستلهماً منه سبحانه الرشد والصواب:

يقوم المجتمع الغربي بشقيه الرأسمالي والشيوعي[9] على افتراض الصراع بين المصالح الفردية، والمصالح الجماعية. وقد تولدت فكرة الصراع هذه عن نظرية علمية كانت في بدايتها مجرد آراء علمية في موضوع متخصص، لكنها ـ وبفعل ترويج اليهودية العالمية لها تقويضاً لدعائم الدين[10] ـ سرعان ما دخلت في الفلسفة والاقتصاد والدراسات النفسية والاجتماعية لتناصب الإنسان العداء، وتعمل على القضاء على إنسانيته، من خلال استمدادها للمبادىء، والقوانين، والمناهج التي ينبغي أن تحكم حياته ـ استمدادها من حياة الأنعام في بطون الغاب، لا من المصادر السامية اللائقة به، وبما خصه به خالقه من إنعام وتكريم[11].

وبالرغم من أن «داروين»، صاحب نظرية «النشوء والارتقاء» هذه، لم يكن يهودياً في الأصل؛ لكن مباركة اليهود لهذه النظرية ـ كما سلف ـ أخرجت منها إيحاءات كثيرة، تولد عنها نظريات «علمية» في الاقتصاد والنفس

والاجتماع... وغير ذلك وجهت كلها لمحاربة الدين والأخلاق والأعراف الاجتماعية.

وبما أن النظريات التي بنت أفكارها «العلمية» على أساس نظرية «داروين» بطريقة أو بأخرى، وتشكل من ثم على أساسها تصور الإنسان في الفكر الغربي - بما أن هذه النظريات كثيرة، إلا أن ثلاثة من «كبار!» اليهود كان لهم القدح المعلى في زلزلة الفكر الأممي وتحطيم الأعداء التقليديين للتخطيط التلمودي اليهودي: الدين، والأخلاق، والأعراف الاجتماعية. هؤلاء الثلاثة هم: كارل ماركس، وسيجموند فرويد، وإميل دوركايم[12].

فقد امتد التأثير المدمر للثلاثة ليشمل كافة أوجه الحياة الغربية من سياسة، وقانون، وتعليم، واقتصاد، واجتماع.

فأما «ماركس»، وإن كان قد اتجه إلى صياغة نظرية اقتصادية في الأساس لكنه لم يكتف بذلك بل وضع مذهباً فلسفياً مادياً متكامل الجوانب، أسسه على فكرة التطور من ناحية، وفكرة حيوانية الإنسان وماديته من ناحية أخرى.

وأما «فرويد» فقد كان ميدان بحثه هو «علم النفس» (العالم الداخلي الذي يواجه العالم الخارجي الذي تحدث عنه ماركس) فقد أنشأ نظرية تفسر تركيب النفس البشرية ونشاطاتها، أسسها على فكرة حيوانية الإنسان.

وأما «دوركايم» فقد صاغ نظرية اجتماعية أسسها على فكرة حيوانية الإنسان وغلبة نزعة القطيع عليه من ناحية، وعلى عدم ثبات القيم، والأعراف الاجتماعية من ناحية أخرى[13].

وليس هنا مجال مناقشة أفكار هذه المدارس ولا أفكار النظرية التي استوحت منها هذه المدارس أفكارها، فمجالها الأبحاث المتخصصة في كل ميدان. لكن ضرورة البحث تقتضي: (أولاً): بيان خطوط رئيسة لنظرية «النشوء والارتقاء»، وبيان الظروف المصاحبة لظهورها، والإيحاءات المتولدة منها. وتقتضي: (ثانياً): بيان الأفكار الرئيسة التي تستند إليها كل واحدة من النظريات

الثلاث المستوحاة من نظرية «النشوء والارتقاء»، ليتضح من خلال ذلك كله حقيقة الإنسان في تفكيرهم.

نظرية داروين

ولد تشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin في بريطانيا في 14 فبراير سنة 1809 م [14] لأبوين مسيحيين[15]. ولما بلغ الثانية والعشرين من عمره عينته الحكومة الإنكليزية في الوفد العلمي الذي أرسلته إلى أقصى جهات أميريكا الجنوبية حيث بقي هناك خمسة أعوام يبحث في مجال «المولدات الطبيعية». وقد تراءت له خلال مدة البحث فكرة تحول الأنواع. ولما ساءت أحواله الصحية، من جراء السفر وعناء البحث؛ ترك عمله الرسمي، وعكف على تحقيق ما عن له أثناء سفره من أمر التحول. وقد كتب في نوفمبر سنة 1864 م رسالة إلى أحد أصدقائه ظهر فيها أنه اهتدى إلى تحقيق مذهبه بالنظر إلى ملاحظات ثلاث[16]:

الأولى: تماثل أنواع الكائنات الحية في سواحل جزر أميريكا الشمالية مع نظائرها في نفس القارة، واختلافها عن الأنواع الموجودة في جزر «غالاباغو» Galapagos.

الثانية: تباين الأنواع المتماثلة كلما تباعدت من الشمال إلى الجنوب.

الثالثة: تماثل الحيوانات الثرم والقواضم في تلك المناطق مع الأنواع المنقرضة من جنسها.

وصرح لصديقه بأنه حينما تأمل في هذه القضية وقابلها بما يماثلها؛ ترجح لديه أن الأنواع المتماثلة تتولد من أصل مشترك. ثم بقي فترة طويلة لا يجد مبرراً علمياً لأن يعيش ذلك الأصل في أحوال لا تلائمه رغم ما عليه هذه الأنواع من اختلاف كبير، بقي كذلك إلى أن فطن إلى ما يفعله الإنسان في تربية الحيوانات والنباتات من تنويعها؛ فحداه ذلك إلى تقرير مبدأ «الانتخاب

الطبيعي». أما مسألة «قدم الزمان» الذي وقع فيه التحول فقد استفادها من علم «الجيولوجيا»، وأما إثباته لسنة تنازع البقاء فقد توصل إليها بمطالعته لكتاب «مالثوس» Malthus في مبدأ العمران. وبعد ذلك اهتدى إلى معرفة سنة «التباين» أو «اختلاف الخصائص» بين الأحياء[17].

وفي سنة 1859 م نشر كتابه «أصل الأنواع» الذي وإن لم يتعرض فيه إلى صدور الإنسان عن القردة بطريقة التحول، لكن بعض «علماء» عصره تعرض لهذه المسألة باعتبارها مقتضى القول بالتسلسل، فحمل ذلك داروين على التصريح برأيه في مؤلف نشره بعنوان: «السلالات البشرية».

وملخص الملاحظات العلمية التي جعلته يرتئي هذا الرأي هي اكتشافه أنه يمكن بموجب «الانتخاب الصناعي»: «تأكيد صفات معينة أو إضعافها في النسل الناتج من زوجين منتخبين بصفات معينة، وأنه يحدث مثل ذلك في (الطبيعة) عن طريق الانتخاب الطبيعي أي التزاوج الحر بين الكائنات الحية... وأن التغيير الناشىء من هذا الانتخاب يمكن أن يصل إلى حد استحداث صفات جديدة لم تكن في أي من الأبوين كطول المنقار في بعض الطيور، أو الألوان الزاهية في بعضها الآخر، أو غير ذلك من الصفات.

فافترض أن مثل هذه التغيرات قد حدثت في (الطبيعة) من قبل خلال ملايين السنين من عمر الحياة على سطح الأرض مما أدى على الدوام إلى ظهور (أجناس) جديدة لم يكن لها وجود من قبل... ثم تصور أنه من خلال هذه العملية التي سماها عملية (التطور) سارت الحياة في سلسلة طويلة من الرقي التدريجي، بدأ بالكائن الوحيد الخلية، وانتهى بالإنسان على النحو التالي: (باختصار كثير من التفصيلات) كائن وحيد الخلية (كالأميبا) ـ فطريات متعددة الخلايا ـ نبات يشبه الحيوان (كالهيدرا) ـ حيوان يشبه النبات (كالمرجان) ـ حيوانات لافقارية ـ حيوانات فقارية دنيا (كالأسماك والطيور) ـ حيوانات فقارية أرقى (كالثدييات الدنيا) ـ الثدييات العليا ـ القردة الدنيا ـ القردة العليا (الغوريلا

والأورانج أو تانج ـ إنسان الغاب ـ والشمبانزي والجبيون) ـ الحلقة المفقودة (القرد الشبيه بالإنسان أو الإنسان الشبيه بالقردة العليا) ـ الإنسان»[18].

وقال داروين في معرض شرحه لنظريته: «إن الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها على الخلق».

أحدثت آراء داروين هذه رجة عنيفة في المجتمع الغربي بعلمائه وكنيسته، وجماهيره التي يتكون منها.

فأما العلماء فقد افترقوا إلى طوائف ثلاث: طائفة أيدت داروين وتحمست له، وطائفة عارضته ونددت به، وطائفة حاولت التوفيق بين ما جاءت به النظرية، وبين ما يقوله الدين.

وأما الكنيسة فقد اتهمت داروين بالكفر والزندقة والمروق من الدين لنفيه كون أن الله خلق الإنسان مباشرة على صورته[19]، ولنفيه كون أن الله هو خالق الكائنات لحكمة جليلة؛ وذلك لتقريره أن الحياة قد وجدت على الأرض مصادفة في ظروف معينة، وأن إدخال الإرادة الإلهية في تفسير النشأة الحياتية إنما هو إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت!!.

وأما الجماهير ففي أول الأمر انحازت إلى الكنيسة لاعتقادها أن داروين قد سلبها إنسانيتها وردها إلى أصل حيواني، ونفى التكريم الرباني الذي كرم الله به الإنسان... ولكنها أخذت رويداً رويداً في تغيير موقفها واعتناق أفكار داروين والتغاضي عن السبة الحيوانية التي وصمها بها[20].

وينبغي التأكيد مرة أخرى على أن هذا البحث ليس هو المجال المناسب لمناقشة آراء داروين في النشوء والارتقاء، فهذا مجاله الأبحاث العلمية المتخصصة في علم الأحياء. ولكن في إطار التعرف على حقيقة الإنسان في الفكر الغربي، وتأثر المدارس العلمية المختلفة بهذه النظرية، لا بد من القول أن لهذه النظرية إيحاءاتها المصادمة للعقيدة التي ما كان لها أن تحدث لولا استبداد الكنيسة، وصراعها مع العلماء، الذي دفعهم إلى تجريح الدين ورجاله، وهيأ

أوروبا بعد ذلك للوقوع فريسة لإله الطبيعة الذي جاءت به النظرية بدلاً من إله الكنيسة الذي كان رجال الدين يشوهون حقيقته بما يصدر عنهم من ظلم وجور وطغيان باسم الدين المحرف عن رسالة رسول الله عيسى عليه الصلاة والسلام.

فالنظرية إذ تقرر حيوانية الإنسان، وماديته، تنفي تكريم الله له وتميزه عن بقية الكائنات بالعقل والإرادة الواعية الضابطة، كما تنفي أن وراء خلقه حكمة محددة... والنظرية بذلك تعطي إيحاءات خطيرة جداً!!...

فحين يكون الإنسان حيواناً أو امتداداً للتطور الحيواني؛ فأين مكان العقيدة والقيم الإنسانية والأخلاقية العليا؟!.

وحين يكون الإنسان حيواناً أو امتداداً للتطور الحيواني؛ فكيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله؟!... وما معنى الضوابط المفروضة على سلوكه؟!.. بل ما معنى وجودها أصلاً؟!![21].

والآن يأتي دور عرض آرال «رجال» اليهود الثلاثة الذين تأثروا بإيحاءات نظرية داروين، وأخرجوا بدورهم نظريات «علمية» كان لها تأثير كبير في كافة الميادين التي تعج بها الحياة الغربية.

ماركس

ولد كارل ماركس Karl Marx في مدينة تريف بألمانيا سنة 1818م، ومات في لندن بإنكلترا سنة 1883م، وهو يهودي من أسرة يهودية[22]. فأما والده فقد تنصر سنة 1824 م وسمى نفسه «هنري» كحيلة للإفلات من الظروف التي يواجهها اليهود حينذاك بدليل أنه بقي على يهوديته[23]. وأما جده فقد كان حاخاماً للطائفة اليهودية[24]. وهذا يؤكد ما يراه الباحثون الذين أرخوا للماركسية من أنها عبارة عن تفسير تلمودي للتاريخ ورؤيا يهودية توراتية للإنسان «غير اليهودي» والحياة[25].

تأثر ماركس إلى حد كبير بآراء داروين فصاغ على أساسها نظرية

اقتصادية، وتصوراً للحياة الإنسانية يحصر الإنسان في عالم المادة التي يجعل قوانينها تحكم عالم البشر، كما يجعل أمور الحياة برمتها تخضع للجبرية الاقتصادية المادية التي يعيش الإنسان في ظلها مرغماً لا اختيار له معها، ولا سبيل له للإفلات منها باعتبارها حتميات[26].

وبمقتضى هذا التصور قسم ماركس الحياة الإنسانية إلى مراحل خمس هي: مرحلة المشاعية البدائية، ومرحلة مجتمع الرق، ومرحلة مجتمع الإقطاع، ومرحلة المجتمع الرأسمالي، وأخيراً المرحلة الشيوعية الثانية التي هي المستقر الأخير للبشرية.

وجعل الانتقال من طور إلى آخر حتمياً يرجع إلى قوانين اقتصادية وأسباب مادية تظهر في حياة البشر، وتعمل عملها بطريقة آلية دون أن يكون لهم القدرة على إيقافها أو تغييرها[27].

يقول ماركس: «إن أسلوب الإنتاج في الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الإجتماعي والسياسي والفكري بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذي يعين معيشتهم بل على العكس من ذلك معيشتهم الاجتماعية هي التي تعين إدراكهم»[28].

ويقول ستالين في كتابه «المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية» ـ الذي يعتبره الماركسيون على اختلاف مشاربهم، شرحاً أميناً، وعرضاً صادقاً لتعاليم الماركسية: «يجب البحث عن منشأ حياة المجتمع العقلية وعن أصل الأفكار الاجتماعية والآراء السياسية، والأوضاع السياسية لا في الأفكار والنظريات ولا في الآراء والأوضاع السياسية نفسها، بل في شروط الحياة المادية للمجتمع، في الموجود الاجتماعي الذي تكون هذه الأفكار والنظريات والآراء وما إليها انعكاساً له»[29].

وهكذا صورت هذه النظرية الإنسان وقد انحط إلى السفح الهابط، فتاريخه هو تاريخ البحث عن الطعام، ومطالبه الأساسية هي المطالب الرئيسة

للحيوان: المأكل والمشرب والمسكن والإشباع الجنسي.

يقول ماركس وتلميذه إنجلز في البيان الشيوعي: «إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات»[30]. كما يقولان: «هل يحتاج المرء إلى تعمق كبير ليدرك أن نظرات الناس ومفهوماتهم، وتصوراتهم الفكرية أو بالاختصار إدراكهم، يتغير مع كل تغيير يطرأ على ظروف حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وشروط معيشتهم؟ وهلا يبرهن تاريخ الأفكار على أن الإنتاج الفكري يتبدل ويتحور مع تبدل الإنتاج المادي وتحوره»[31].

فرويد

ولد سيجموند فرويد Sigmund freud في فرايبرغ (ميهرن) التابعة حالياً لتشيكوسلوفاكيا في مايو سنة 1856 م، ومات بلندن في سبتمبر سنة 1939م[32].

وهو يهودي نمساوي تخرج في كلية الطب عام 1881م ثم تخصص في معالجة الأمراض العصبية والنفسية «وأنشأ عيادة خاصة للإشراف على علاج مرضاه، ودراسة أحوالهم عن كثب، ثم استنبط من دراساته تصوراً خاصاً للنفس البشرية وتركيبها وتفسيراً لنشاطاتها المختلفة، تفرد به بين كل (المفكرين) إلى ذلك الحين، وربما إلى الوقت الحاضر بصرف النظر عن تلاميذه الناقلين عنه»[33].

تركزت نظرية فرويد حول تركيب النفس الإنسانية، ذلك التركيب الذي تنبثق منه كافة الأفكار والمشاعر والسلوكيات التي يمارسها الإنسان في واقع الحياة.

وتتلخص آراؤه في أن المسيطر على الطاقات البشرية والموجه لها والمسخر إنما هو الطاقة الجنسية التي هي أعظم طاقات الكائن البشري والتي يولد بها، وتسيطر عليه منذ اللحظة الأولى لميلاده.

فالطفل يرضع ثدي أمه بلذة جنسية، كذلك تبوله، وتبرزه ومصه لإبهامه وتحريكه لأعضائه ـ كل ذلك يتم بلذة جنسية.

وحينما يصبح صبياً فإنه يشعر نحو أمه بشهوة جنسية (كذلك الصبية تجاه والدها)، ويقف أبوه حائلاً بينه وبين الاستحواذ على أمه كما يقف حائلاً بينه وبين التعبير عن هذه الشهوة، ومن ثم يكره أباه الذي يحبه في ذات الوقت، فيتصارع الحب والكراهية، فيكبت كرهه لأبيه في اللاشعور، الذي تدفن فيه ـ ظاهرياً ـ كل المخاوف والرغبات المكبوتة ولكن تظهر فعاليتها وتأثيرها في توجيه سلوك الإنسان دون وعي منه...

أما الذي يظهره في تعامله فهو الحب وحده لأنه هو الذي يعجب المجتمع وبما أنه قد شعر بالعجز عن الاستيلاء على أمه بسبب وجود والده حائلاً بينه وبينها فإن هناك شعوراً ينمو في حسه ـ كتعويض عن هذا العجز ـ وهو أنه قد أخذ مكان والده ولذلك يغدو يأمر نفسه وينهاها كما يأمره والده وينهاه فينشأ الضمير[34]، وتنشأ ـ في نفس الطفل ـ القيم الأخلاقية التي يحترمها المجتمع ويرضى عنها، كما أن الدين ينشأ من عقدة «أوديب» وهي العقدة الناشئة من الكبت الجنسي الذي حدث للصبي نحو أمه (ويقابلها عقدة اليكترا عند البنت)... وهكذا تنشأ القيم العليا من تلك العقدة الناشئة من الكبت الجنسي.

وهذا كله مستمد عند «فرويد» من واقعة حدثت في مطلع التاريخ الإنساني.

ففي البدايات الأولى لظهور الكائن البشري اتجه الأبناء نحو أمهم بدافع جنسي فحال أبوهم بينهم وبينها فقتلوه، ثم شعروا بالندم على ذلك فعزموا على تقديس ذكراه فعبدوه. ومن هنا نشأت عبادة الأب التي استحالت إلى عبادة «الطوطم» لارتباط الأب برمز الحيوان في النفس البشرية. وبما أن الأبناء سيتقاتلون للحصول على الأم لذلك قرروا تحريمها على أنفهسم فنشأ بذلك أول تحريم جنسي وانصب على الأم، وبعد ذلك قرر الأبناء الكف عن التخاصم

والتباغض، وانتهاج سبيل التعاون والوئام فنشأت بذلك «القيم»[35].

ولا ريب أن هذا تفسير حيواني بحت للكائن البشري، فالواقعة التي يزعم فرويد أنها حدثت في مطلع التاريخ الإنساني، إنما استمدها من ملاحظات داروين في عالم الحيوان. فقد لاحظ أنه في عالم البقر تتجه الثيران للحصول على البقرة الأم فيحول أبوها بينهما، فتتجه كلها نحوه لتقتله، فإذا تم ذلك تقاتلت فيما بينها والأقوى هو الذي يستأثر بالأم ويصبح بعدها هو السيد الجديد[36].

دور كايم

إميل دوركايم Emile Durkheim أو «دورك هايم» أو «دورك حاييم»!! يهودي فرنسي ولد في مدينة أبينال سنة 1858 م ومات سنة 1917 م، وتخصص في «علم» الاجتماع حيث حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السربون سنة 1893 م، وكانت رسالته عن «تقسيم العمل الاجتماعي»[37].

ودور كايم وإن لم يكن مشهوراً عند الجماهير كماركس، وفرويد، لكن له شهرة واسعة بين دارسي الاجتماع، ويتتلمذ على «آثاره» كل من يقوم بتدريس «علم» الاجتماع في الجامعات والمدارس في عالم «الأمميين!!» (إلا من رحم ربي)... وعلى أي حال فقد قام «بمهمته» مع زملائه الباحثين من «كبار اليهود» خير قيام... تلك المهمة التي تتمثل في تحطيم الدين والأخلاق والأعراف الاجتماعية.

وتتلخص آراؤه في أن الإنسان محكوم «بنزعة القطيع» التي تتحكم في عالم الحيوان، وتسيره دون وعي منه ولا إرادة، وهو في ذلك لم يستخدم مصطلح «نزعة القطيع» كما فعل فرويد حين زعمه أن البشرية الأولى قتلت أباها لتستولي على الأم، مستنداً إلى ملاحظات داروين في عالم البقر... لم يستخدم دور كايم ذات المصطلح الحيواني مباشرة، بل سمي ذلك «العقل الجمعي»

الذي يلعب ـ في زعمه ـ في عالم الإنسان كل ما ينسب في عالم الحيوان إلى «نزعة القطيع»[38].

يقول دوركايم في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع»:

«ضروب السلوك والتفكير الاجتماعيين أشياء حقيقية توجد خارج ضمائر الأفراد الذين يجبرون على الخضوع لها في كل لحظة من لحظات حياتهم، فهذه الضروب أشياء ذات وجود قائم بنفسه، ويجدها الفرد تامة التكوين منذ ولادته، وهو لا يستطيع القضاء عليها أو تغيير طبيعتها ولذا يجبر على أن يحسب لها حسابها»[39].

ويقول: «وبهذا المعنى، ولهذه الأسباب يمكننا، بل يجب علينا أن نتحدث عن شعور اجتماعي يختلف عن شعور الأفراد وإذا أردنا تبرير هذه التفرقة بين الشعور الاجتماعي والشعور الفردى، فلسنا في حاجة إلى تجسيد الشعور الاجتماعي. فإن لهذا الشعور وجوداً من جنس خاص، ومن الواجب أن نعبر عنه بمصطلح خاص، لمجرد السبب الآتي وهو: أن الحالات التي تدخل في تركيبه تختلف عن الحالات النفسية التي يتركب منها شعور الفرد اختلافاً نوعياً... ومن جهة أخرى فما كان يرمي تعريفنا للظاهرة الاجتماعية إلا إلى تحديد الفرق بين كل من الشعور الاجتماعي والشعور الفردى»[40].

ويؤكد أن الدين ليس شيئاً فطرياً في الكائن البشري، وكذلك الزواج، والأسرة وبر الوالدين، فيقول: «ومن هذا القبيل أن بعض هؤلاء العلماء يقول بوجود عاطفة دينية فطرية لدى الإنسان وبأن هذا الأخير مزود بحد أدنى من الغيرة الجنسية والبر بالوالدين ومحبة الأبناء، وغير ذلك من العواطف. وقد أراد بعضهم تفسير نشأة كل من الدين والزواج والأسرة على هذا النحو، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزعات ليست فطرية في الإنسان»[41].

لقد استمد دور كايم كثيراً من تصوراته من داروين:

ـ استمد منه ابتداء فكرة التطور الدائم الذي يلغى فكرة الثبات.

ـ واستمد منه فكرة «القهر الخارجي» الذي يقهر الفرد على غير رغبة منه فيطوره.

ـ واستمد منه أخيراً التفسير الحيواني للإنسان.

فتراه في مرات كثيرة لا يتردد في الاستشهاد على صحة فكرته المتعلقة بعالم الإنسان بما يقابلها في عالم الحيوان[42]. فتراه يقول: «أضف إلى ذلك أنه لم يقم قط برهان على أن الميل إلى الاجتماع كان غريزة وراثية وجدت لدى الجنس البشري منذ نشأته وإنه لمن الطبيعي جداً أن ينظر إلى هذا الميل على أنه نتيجة للحياة الاجتماعية التي تشربت بها نفوسنا على مر العصور والأحقاب، وذلك لأننا نلاحظ في الواقع أن الحيوانات تعيش جماعات أو أفراداً تبعاً لطبيعة مساكنها التي توجب عليها الحياة الاجتماعية في جماعة أو تصرفها عن هذه الحياة»[43].

ويقول: «ولكن أليس معنى ذلك أن (كونت) يفسر الماء بالماء. وأنه يشرح التقدم بوجود ميل فطري يدفع الإنسان إلى التقدم الذي لا يعدو أن يكون سوى فكرة ميتافيزيقية ليس ثمة ما يدل على وجودها بحسب الواقع؟ وذلك لأن الفصائل الحيوانية ـ بما في ذلك الفصائل الراقية منها كل الرقي ـ لا تشعر قط بهذه الحاجة التي تدفعها إلى التقدم»[44].

يتبين مما سلف أن وراء قناع البحث العلمي الموضوعي الزائف أخذ دوركايم الإيحاء الحيواني لنظرية داروين فجعله عاماً يشمل كافة جوانب الحياة.

المبحث الثالث

حقيقة الإنسان في الفكر الإسلامي

الإنسان كائن كريم على الله ذو مركز عظيم في نظام الكون العام، فهو مخلوق يتمازج في كيانه عنصران مزدوجان: قبضة الطين ونفخة الروح[45]. قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[46].

فأما قبضة الطين فهي مدركة بداهة. وأما نفخة الروح فهي صلة الإنسان بخالقه، تلك الصلة التي يفتقر إليها ضرورة ولا يستقيم وضعه الإنساني دون إدراكها.

فمن قبضة الطين يتكون الجسد بغرائزه وحاجاته العضوية[47] وحواسه وعقله وقلبه.

ومن نفخة الروح:

- يشعر الإنسان بمعية الله وأنسه.
- كما يشعر برقابته عليه، فيستمد منه العون على تقويم نفسه.
- ويستمد من رسالته العون على إصلاح شأنها حتى يصبح بها بشراً سوياً.

لقد جعل تمازج هذين العنصرين ـ دون انفصال ـ في كيان واحد مترابط ـ جعل الإنسان كائناً فريداً بين المخلوقات، عجيباً غريباً بين الكائنات[48].

رغم بروز أحد العنصرين على حساب الآخر أحياناً، لكن هذا الأخير لا ينفصل البتة عن الكيان البشري في أي لحظة من اللحظات.

إذا نظرنا الإنسان حينما يشتد لصوقه بطينيته، ويختفي أثر نفخة الروح فيه ليصبح عبداً لغرائزه وحاجاته العضوية؛ حينئذ لا يكون إنساناً، وإنما يكون في الواقع أسوأ من الحيوان. قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[49].

ذلك أن الحيوان لا إرادة له ولا وعي فيما يفعل، وإنما جسده هو مصدر طاقته، وغرائزه هي الموجه له. لكن الإنسان له سمع يسمع به ليعقل، وبصر يبصر به ليعي، وإرادة ضابطة يتحكم بها في تصرفاته... فحين لا يستخدم هذه الأجهزة كلها يكون أضل من الحيوان[50].

وإذا نظرناه حينما يهمل كيانه المادي، وضغط قبضة الطين فيرتفع عن عالمه المنظور، ويتطلع إلى ما وراء المحسوس... يترهبن متصوراً أنه بهذا يكون كائناً أفضل من الإنسان، لا نجده قد نجح في تحقيق ذلك؛ لأنه بفعله هذا يكون قد أهدر أفضل ما يشتمل عليه ألا وهو الإيجابية الفاعلة التي تحقق كيانها في واقع الحياة.

إذن فهو لا يكون حيواناً حينما لا يستخدم أجهزة التحكم في حركته ويحاكي الحيوان، ولا يكون ملاكاً حينما يريد أن يتشبه بالملائكة وذلك لاختلاف خلقته عن خلقتهم.

لننظر الإنسان من زاوية أخرى... ننظر إليه حينما يلبي داعي الفطرة فيعيش لحظات المتاع الحسي الغليظ، من طعام أو شراب أو جنس يبدو لأول وهلة وكأنه جسد خالص لا أثر لإشراقة للروح فيه.

وننظر إليه حينما يلبي داعي الفطرة فيعيش جو العبادة الطهور... تتصل

روحه بالملأ الأعلى، يقف بين يدي مولاه، يخر له ساجداً يستعلي على ذاته، ويستعلي بها على متاع الأرض، يضحي بنفسه أو بماله أو بأمنه في سبيل قيمة عليا... يبدو كذلك ولأول وهلة كأنه روح خالصة لا أثر فيها لقبضة الطين.[51] والحقيقة أن تغليب أحد العنصرين على الآخر هو مبالغة تعبيرية لا تمثل الواقع بحال. يسوغ القول على سبيل المجاز لا الحقيقة: «إن فلاناً حيوانٌ أو كالحيوان» إذا انحط إلى مستوى البهيمة العجماء لدرجة اختفاء أثر نفخة الروح فيه. و«إن فلاناً ملك أو مثل الملك» إذا تسامى عن كيانه المادي لدرجة اختفاء أثر قبضة الطين فيه... ولكنه في كلا الحالين «إنسان» ليس ملكاً ولا حيواناً[52].

الحيوان يأكل حين يجوع، ويكف حين يشبع... يأكل أنواعاً مخصوصة من الطعام بطريقة معينة، وبأسلوب محدد تمليه الغريزة فلا يملك أن يغير ذلك ولا أن يعدل فيه.

والإنسان يأكل حين يجوع كذلك، ولكنه أحياناً وبمقتضى إرادته قد يأكل وهو شبعان، وقد يمتنع عن الطعام ـ بمقتضى إرادته ـ وهو جائع لأي سبب من الأسباب.

وهو كذلك يجعل للطعام والشراب آداباً ونظماً، كما أنه يستحدث في كل يوم أنواعاً من المطعومات لا تقع تحت دائرة الحصر.

ولا يفسر ذلك إلا بأثر نفخة الروح في قبضة الطين[53].

كذلك الأمر في الجنس...

ففي عالم الحيوان: دفعة الغريزة هي التي تحدد موسم الإخصاب، ونقطة الإنطلاق، ونقطة السكون، والكف عن النشاط. لا وعي له في ذلك، ولا إرادة، ولا اختيار.

وفي عالم الإنسان يمثل الجنس دفعة شبيهة بدفعة الغريزة كذلك...

ولكنه حتى في أدنى درجات انحطاطه له هدف محدد ـ ولو اقتصر على الإمتاع الجنسي ـ يقترن بوعي يملي عليه طريقة تحققه كما يقترن بإرادة واختيار.

ولا يفسر ذلك إلا بأثر نفخة الروح في قبضة الطين حتى في أقرب لحظات الإنسان لصوقاً بعتامتها.

وفي عالم الملائكة نجد أنهم مخلوقات ذات عنصر واحد في تركيبها... تعيش لهدف محدد، لا تملك إرادة ذاتية، ولا حرية اختيار. قال الله تعالى في شأنهم:

﴿ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمۡ لَا يَسۡـَٔمُونَ ۩ ﴾[54] كما قال جل شأنه في شأنهم: ﴿ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾[55].

وقال رسول الله ﷺ في شأن خلقتهم فيما رواه مسلم[56] عن عائشة رضي الله عنها: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم»[57].

أما الإنسان فإنه لا يملك أن يكون ملاكاً خالصاً لدرجة اختفاء أثر قبضة الطين فيه، إنما هو يعبد الله، ويفتر عن العبادة لفتور همته أو لكلالة جسده، كما أنه يعمل على تحقيق القيم الإنسانية والأخلاقية العليا ـ التي ترتكز على عنصر الروح، العنصر الثاني في تكوينه ـ من إخاء ومودة وصدق وبر وشجاعة وتعاون. ولكنه يفتر في كثير من الأحيان عن تحقيق هذه المعاني الجميلة بسبب تمازج عنصريه، وبروز أحدهما أحياناً على حساب الآخر.

والإنسان بهذا الاعتبار عرضة لأن يزل فيعصي ربه عن خطأ أو عن نسيان بسبب ما ركز في فطرته منهما. عن أبي هريرة[58] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[59].

وعن عمد، لأنه حسب تكوينه الذاتي معرض للضعف الذي قد يهوي به إلى دركات المعصية. قال ﷺ: «كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون»[60].

فلا يستطيع هذا الكائن أن يظل على أحد الجانبين دون الآخر لأن ذلك ليس من طبيعة تكوينه. فقد أرشد النبي ﷺ الصحابي الذي اشتكى إليه تغير حالة صفوه حين مغادرته مجلس رسول الله ﷺ وانقلابه إلى أهله ـ أرشده بقوله: «والذي نفسي بيه إن لو تدومون على ما تكونون عندي، وفي الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم، وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة» ثلاث مرات[61].

والآن يمكن ـ في كامل الطمأنينة ـ تقرير جملة من الحقائق عن حقيقة هذا الكائن، ليس مصدرها حدس البشر وتخمينهم، بل مصدرها خالق البشر العليم بطبائع مخلوقاته، الخبير بهم وبوظائفهم واختياراتهم: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[62].

الحقيقة الأولى:

أنه قبضة من طين، ونفخة من روح. قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[63].

الحقيقة الثانية:

أنه مخلوق مكرم مقدم عن غيره.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾[64]. وقال جل شأنه: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[65].

الحقيقة الثالثة:

أنه مسئول بحكم أنه مكلف مختار، والمسئولية منوطة بالاختيار فهي تدور معه وجوداً وعدماً[66].

الحقيقة الرابعة:

أنه يملك العقل والقلب اللذين يمكنانه في ضوء الوحي من الوفاء بمسئولياته القيادية في الأرض كلها.

الحقيقة الخامسة:

أنه قادر على التكيف ارتقاء وانحداراً بحيث يمكن أن يسمو فوق مستوى الملائكة، ويمكن أن ينحدر إلى مستوى البهيمة العجماء أو أسفل منها[67]. قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾[68].

الهوامش

(1) سورة التين، الآيات: (4ـ6).

(2) سورة المؤمنون، الآيتان: (115ـ116).

(3) سورة الأحزاب، الآية: (72).

(4) سورة الإسراء، الآية: (70).

(5) سورة ص، الآيات (71ـ78).

(6) سورة العلق، الآيتان: (6ـ7).

(7) سورة الفجر، الآيات: (15ـ17).

(8) «الغرب» اصطلاح حديث يستند ـ فيما يستند ـ إلى ما اصطلح عليه الأوروبيون في عصور الاستعمار «الصريح» من تقسيم العالم إلى شرق وغرب، يعنون بالغرب أنفسهم، ويعنون بالشرق أهل آسيا وأفريقيا الذين كانوا ولا يزالون موضع مقتهم واستعبادهم واستغلالهم. واصطلاح «الغرب» الآن يشمل كل ما يدخل تحت دائرة الحضارة المادية سواء في أوروبا أو أميريكا أو الاتحاد السوفييتي المدمّر. راجع: محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، الطبعة الأولى (بيروت: دار الإرشاد 1388 هـ/ 1969 م) ص 11 وما بعدها. وراجع في شأن مدخل فهم حقيقة الإنسان في التفكير الغربي:

-Kostas Axelos, Marx, Freud and the undertakings of Thought in the Future.

ندوة جامعة السوربون ـ كلية الآداب 68/69ـ69/1970 م.

- Karl Popper, the Logic of Scientific Discovery, London 1959.

(9) فقدت الشيوعية الآن ـ تحت مطارق الفطرة ـ بريقها، وبدأت تلفظ آخر أنفاسها في الوقت الذي فيه بدأ في نفخ الروح ثانية في الديمقراطية الغربية وتصويرها كذباً وكأنها غاية ما تصبو البشرية إلى تحقيقه.

(10) أبو الأعلى المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، تعريب: خليل الحامدي ط 1 (الكويت: دار القلم، 1391 هـ/ 1971 م) ص 24ـ25.

(11) عبد القادر شيبة الحمد، «الإسلام والحركات الهدامة المعاصرة» (مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلد السابع، العدد الثالث، محرم 1392 هـ/ يناير 1975 م) ص 26.

(12) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ط 1 (بيروت: دار الشروق، 1403 هـ/ 1983م) ص 100.

(13) المصدر نفسه، ص 100.

(14) بشارة زلزل، تنوير الأذهان في علم حياة الحيوان والإنسان، طبعة مجلة الجامعة في الإسكندرية (الآستانة: نظارة المعارف، رجب 1297 هـ) ص 113 ـ وراجع مقدمة المترجم للنسخة العربية من كتاب داروين: أصل الأنواع، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار العصور، 1928 م) ص 20.

(15) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 93.

(16) بشارة زلزل، تنوير الأذهان، ص 113.

(17) المصدر نفسه، ص 113 ـ 114.

(18) نقلاً عن: محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 93ـ94.

(19) تفسر الكنيسة كلمة «على صورته» الواردة في التوراة على معنى أنها صورة الله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ راجع: المصدر نفسه، ص 94، وحديث خلق الله آدم على صورته رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الاستئذان بلفظ: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. . . الحديث». ورواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أيضاً في كتاب الجنة بلفظ: «خلق الله عز وجل آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً. . . الحديث». والضمير لا يعود للفظ الجلالة كما توهم النصارى بل يعود لآدم عليه السلام. والمعنى: أن الله أوجده على الهيئة التي خلقه عليها، ولم ينتقل في النشأة

أحوالاً، ولا تردد في الأرحام أطواراً، كما هو حال ذريته من بعده، بل خلقه كاملاً سوياً. وقد وقانا الله سوء الفهم في مثل هذا الحديث حين قال: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» وحين قال: «ولم يكن له كفواً أحد»، وهذه قضية بديهية عقلاً.

راجع: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الشعب، بلا تاريخ) كتاب الاستئذان، باب بدو السلام، ج 8، ص 62 ـ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1375 هـ/ 1955 م) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، ج 4، ص 2183 ـ 2184 ـ محيي الدين يحيى بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، بلا رقم طبعة (القاهرة: المطبعة المصرية ومكتبتها، 1349 هـ) ج 17، ص 177ـ178 ـ أبو العباس شهاب الدين أحمد القسطلاني (ت: 923 هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، طبعة بالأوفست مصورة عن الطبعة السادسة (القاهرة: البابي الحلبي، 1304 هـ) ج 5، ص 319ـ320، ج 9، ص 130ـ131.

(20) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 95ـ96.

(21) المصدر نفسه، ص 98.

(22) إبراهيم دسوقي أباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسي، بلا رقم طبعة، (بيروت: دار النجاح، 1973 م) ص 309ـ311.

(23) المصدر نفسه، ص 309 ـ وراجع إشارة إلى ذلك في: د. ريازانوف، محاضرات في تاريخ الماركسية، ترجمة جورج طرابيشي، ط 1 (بيروت: دار الطليعة، أبريل 1979 م) ص 31.

(24) دسوقي والغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص 309.

(25) وهذا ما تؤكده أيضاً بروتوكولات اليهود، فقد جاء في البروتوكول الثاني من بروتوكولات «حكماء!!» صهيون ما نصه: «لا تتصوروا أن تصريحاتنا كلمات جوفاء ولاحظوا هنا أن نجاح داروين وماركس ونيتشه قد رتبناه من قبل، والأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر (الأممي) غير اليهودي واضحاً لنا بشكل مؤكد». راجع: بروتوكولات حكماء صهيون، إعداد: الطلاب الوطنيين في لبنان، طبعة دار البيان (بيروت: دار القاموس الحديث، بلا تاريخ)

ص 50 ـ وراجع: ريازانوف، محاضرات في تاريخ الماركسية، ص 31ـ32. وفيه إشارة واضحة إلى حرص ماركس على متابعة أحوال اليهود ونضاله من أجل انعتاقهم خاصة وهو سليل لحاخامات منهم جده مردخاي ماركس، وتلميذ لموسى هيس صاحب كتاب «من روما إلى القدس» الذي استوحى منه «هرتزل» كتابه «الدولة اليهودية» سنة 1895 م.

(26) دسوقي والغنام، تاريخ الفكر السيسي، ص 326.

(27) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 101.

(28) ماركس وإنجلز، مختارات، ج 2، ص 87 (نقلاً عن: جلال الدين الفارسي، دروس في الماركسية، ترجمة: محمد صالح الحسيني، ط 1 ـ بيروت: دار الوعي الإسلامي، 1398 هـ/ 1978 م) ص 8.

(29) جلال الدين الفارسي، دروس في الماركسية، ص 7.

(30) ماركس وإنجلز، البيان الشيوعي، بلا رقم طبعة، بلا اسم مترجم (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، بلا تاريخ) ص 36.

(31) المصدر نفسه، ص 64.

(32) سيجموند فرويد، الطوطم والتابو، ط 1، ترجمة: أبو علي ياسين (اللاذقية: دار الحوار، 1983 م) ص 5ـ6 من مقدمة المترجم.

(33) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 108ـ109.

(34) سوف يكون الفصل الثالث من الباب الرابع ـ إن شاء الله ـ هو الموضع الطبيعي للحديث عن مصطلح «الضمير» في التفكير الغربي.

(35) محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشر، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الشروق، 1394 هـ/ 1974 م) ص 48ـ49.

(36) يراجع لمزيد من التوسع ما ذكره الأستاذ محمد قطب عن داروين واليهود الثلاثة في كتابيه: المصدر السابق، ص 35ـ60 ـ مذاهب فكرية معاصرة، ص 93ـ118.

(37) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 114 ـ إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، مجموعة الألف كتاب، ترجمة: محمود قاسم ومراجعة: السيد محمد بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1974 م) ص 3ـ4 من مقدمة المترجم.

(38) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 115.
(39) ص 219.
(40) ص 214 هامش رقم (1).
(41) ص 219.
(42) محمد قطب، التطور والثبات، ص 55.
(43) قواعد المنهج في علم الاجتماع، ص 219ـ220.
(44) ص 222.
(45) وليد طافش، الإنسان بين القلق والاطمئنان، بلا رقم طبعة (دمشق: جمعية التمدن الإسلامي، 1398 هـ/ 1978 م) ص 33 ـ محمد قطب، دراسات قرآنية، ط 2 (بيروت: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م) ص 114 ـ محمد المبارك، العقيدة في القرآن، ط 2 (بيروت: دار الفكر، 1974 م) ص 17 ـ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، بلا رقم طبعة (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، بلا تاريخ) ص 5.
(46) سورة ص، الآيتان: (71ـ72).
(47) الحديث عنها بشيء من البيان سيكون، إن شاء الله، في الفصل الثالث من هذا الباب.
(48) أبو الحسن على الحسني الندوى، الأركان الأربعة، ط 3 (الكويت: دار القلم، 1394 هـ/ 1974 م) ص 15 ـ عبد الهادي الأراشكي، خلاصة البيان في حقيقة الإسلام وإنسانية الإنسان، بلا رقم طبعة (ديار بكر: المكتبة الإسلامية، 1392 هـ/ 1972 م) ص 10ـ11.
(49) سورة الأعراف، الآية: (179).
(50) محمد قطب، دراسات قرآنية، ص 49 ـ وليد طافش، الإنسان بين القلق والاطمئنان، ص 33ـ34.
(51) محمد قطب، دراسات قرآنية، ص 115.
(52) المصدر نفسه، ص 116.
(53) المصدر نفسه، ص 116.
(54) سورة فصلت، الآية: (38).
(55) سورة التحريم، الآية: (6).

(56) هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري والنيسابوري إمام الحديث وحافظ الحفاظ. ولد بنيسابور سنة 204 هـ، وتوفي رحمه الله بنيسابور سنة 261 هـ. من كتبه: طبقات التابعين، وكتاب المخضرمين، وكتاب التمييز. راجع: محمد محمد أبوزهو، الحديث والمحدثون: ط 1 (القاهرة: المؤلف، 1378 هـ/ 1958 م) ص 356ـ357.

(57) صحيح مسلم، كتاب الزهد، باب في أحاديث متفرقة، ج 4، ص 2294.

(58) هو عبد الرحمن بن عامر بن عبد ذي الشري الدوسي، صحابي جليل، كان اسمه قبل الإسلام عبد شمس، فسماه رسول الله ﷺ «عبد الرحمن». أسلم عام خيبر وشهدها مع رسول الله ﷺ، وكان أحفظ الصحابة. توفي رضي الله عنه سنة 58 هـ. راجع: أبو الفضل شهاب الدين أحمد علي بن حجر العسقلاني (ت: 852 هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1328 هـ) ج 4، ص 202ـ211 ـ أبو عمر يوسف بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: على البجاوي، بلا رقم طبعة (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، بلا تاريخ) ج 4، ص 1768ـ1772.

(59) أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه (ت: 275 هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1372 هـ / 1952 م) كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، ج 1، ص 659.

(60) أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه والدارمي واللفظ لابن ماجة. راجع: سنن ابن ماجه، طبعة سنة 1373 هـ/ 1953 م)، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، ج 2، ص 1420 ـ الإتحاد الأممي للمجامع العلمية، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن 4 (ليدن: الدكتور ونسنك والدكتور منسنج، 1943 م) ج 2، ص 42.

(61) أخرجه مسلم وابن ماجه والترمذي وأحمد واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة، والمراقبة وجواز ترك ذلك في بعض الأوقات والاشتغال بالدنيا، ج 4، ص 2106ـ2107 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج 3، ص 325.

(62) سورة الملك، الآية: (14).

(63) سورة ص، الآيتان: (71ـ72).

(64) سورة الأعراف، الآية: (11).

(65) سورة الإسراء، الآية: (70).

(66) إن العجز عن الاختيار لا يدل على الجبر ولا ينفي الاختيار، لكنه يدل على أن للإنسان اختياراً مقيداً بمقتضيات نظام الكون العام بحيث لا يصطدم معها.

(67) سيلقى في الفصل القادم إن شاء الله جانب من الضوء حول هذه الحقيقة والحقيقة التي سبقتها.

(68) سورة التين، الآيات: (4ـ6).



الفصل الثاني

المسئولية

المبحث الأول
مركز الإنسان في نظام الكون العام

المطلب الأول
حكمة الوجود

اقتضت حكمة الله تعالى حرية الإنسان في هذا الكون عن طريق الالتزام بمقتضيات العبودية له وحده دون سواه[1]. قال جل شأنه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ﴾[2].

عن معاذ بن جبل[3] رضي الله عنه قال: «كنت ردف النبي ﷺ على حمار يقال له غفير، فقال: يا معاذ هل تدري حق الله على عباده وما حق العباد على الله؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً. فقلت: يا رسول الله: أفلا أبشر به الناس؟ قال: لا تبشرهم فيتكلوا»[4].

ولقد بين رسول الله ﷺ بنفسه معنى العبادة الوارد في قوله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[5]، فحددها بالاتباع في الشرائع مع الاعتقاد بعصمة الأحبار والرهبان لدرجة أنهم

أصبحوا يقولون عنهم: «ما يقولون هو الحق وإن خالف نصوص الكتاب المقدس». وبذلك خلعوا عليهم من صفات الربوبية ما صح به وصفهم باتخاذهم أرباباً من دون الله ثم انقادوا لهم فاتخذوهم معه آلهة بعد أن اتخذوهم أرباباً.

عن عدي بن حاتم[6] رضي الله عنه أنه «لما بلغته دعوة رسول الله ﷺ فر إلى الشام وكان قد تنصر في الجاهلية فأسرت أخته وجماعة من قومه ثم منَّ رسول الله ﷺ على أخته وأعطاها، فرجعت إلى أخيها فرغبته في الإسلام، وفي القدوم على رسول الله ﷺ. فقدم عدي المدينة وكان رئيساً في قومه طيىء وأبوه حاتم الطائي المشهور بالكرم ـ فتحدث الناس بقدومه، فدخل على رسول الله ﷺ ـ وفي عنق عدي صليب من فضة، وهو يقرأ هذه الآية: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ قال: فقلت: إنهم لم يعبدوهم. فقال: بلى! إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم: فذلك عبادتهم إياهم»[7].

لقد بينت نصوص الوحيين ـ بياناً جازماً حاسماً ـ معنى الألوهية التي يتفرد بها رب العالمين، ومعنى العبودية التي تشترك فيها سائر المخلوقات بما فيها الإنسان. وفصلت هذه النصوص كذلك فصلاً تاماً بين طبيعة الألوهية ومقتضياتها التي يختص بها الله تعالى[8]، وبين طبيعة العبودية ومقتضياتها التي يشترك فيها سائر العبيد. فليس هناك تشابه ولا تداخل بين الطبيعتين، فالله تعالى وحده هو الخالق القديم بلا ابتداء الدائم بلا انتهاء[9]، الواجد لما خلق الحي الباقي الذي هو على كل شيء قدير. وكل ما في الكون مخلوقاته، لا تملك مقومات الوجود الذاتي، ولا البقاء السرمدي، بل يسري عليها ناموس الحدوث والتطور والفناء، وهي مكفولة بكفالة الله لها، لا تتحرك أو تحرك، ولا تتغير أو تغير إلا بقدر الله ووفق مشيئته[10].

لقد ركزت نصوص الوحيين تركيزاً شديداً على تقرير هذه الحقيقة الكبرى

وتعميقها في أعماق النفس البشرية، فولجت بها إليها، وأحاطت بها من كل جانب، واتبعت شتى أساليب الاستثارة، والاستجاشة، والبيان، والتقرير، لتتعمق في النفس البشرية قوية حية نقية خالصة من الشوائب[11].

ولقد ركزت هذه النصوص على تقرير هذه الحقيقة بهذه الصورة الفريدة لأن منزلها ـ وهو العليم بمن خلق ـ يعلم أن هذه الحقيقة هي المؤثر الكبير في حياة الإنسان، وفي تكوين اعتقاده، وفي تقويمه وتصحيحه، وتطهيره[12]، بل وفي تصحيح كل انحراف يصيبه على امتداد حياته زماناً ومكاناً.

والناظر إلى هذا الزبد المتلاطم من التصورات والفلسفات وكافة الضلالات البشرية على مدار التاريخ يدرك أن السبب الرئيس في خبطها وتخليطها وتخريفها وشرودها عن الحق من بعد ما تبين لها، إنما جاء نتيجة للخلل في هذه القاعدة أو فقدانها مع ما يرتبط بها من عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية.

وما كان للبشرية أن تدفع الثمن غالياً من أرواحها وأخلاقها، ومن أمنها وسعادتها، ومن أقواتها وأرزاقها لو أنها استقامت على طريق التوحيد والتزمت مقتضيات حكمة الله تعالى من وجودها على وجه الأرض التي بها وحدها تتأهل لمسئوليتها العظمى.

المطلب الثاني
مقتضى المسئولية

لقد اقتضت حكمة الله تعالى أن تكون خلافة الإنسان في الأرض طريقاً لتجسيد حريته فيها. قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ

ٱلْحَكِيمُ ۞ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[13].

والخلافة ليست طليقة من القيود بل هي مشروطة بعهد الله، ومقيدة بميثاقه الذي أخذه على هذا الكائن يوم أن قال: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[14].

ولبيان حقيقة الخلافة ينبغي معرفة المقصود من كلمة «خليفة» الواردة في الآيات التي سلف ذكرها.

ففي اللغة تطلق هذه الكلمة للدلالة على معان متعددة، الذي يعنينا منها معنيان:

المعنى الأول:

الرجل يقوم مقام الرجل. يقال: خلف فلانٌ فلاناً إذا كان خليفته. وخلف الرجل الرجل فهو خليفة له، وخليف أيضاً[15].

المعنى الثاني:

الإمارة[16]. وهي من أمر الرجل يأمر إمارة. إذا صار عليهم أميراً. والأمير هو الملك[17].

أما عند المفسرين فينظر إلى المقصود منها من جوانب ثلاثة:

الأول: المقصود العام من الكلمة:

وهو يعني كل من يخلف غيره أو يقوم مقامه في عمل يعمله[18]. قال تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾[19].

الثاني: المعنى بالخلافة:

وفي ذلك قولان:

أولهما: أنه آدم عليه الصلاة والسلام.

وذلك لما يأتي:

1 ـ ما رواه ابن جرير الطبري[20] عن عبد الله بن عباس[21]، وعبد الله بن مسعود[22]، وناس من الصحابة رضوان الله عليهم جميعاً: «أن الله جل ثناؤه قال للملائكة: إني جاعل في الأرض خليفة قالوا: ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذرية يفسدون في الأرض ويتحاسدون، ويقتل بعضهم بعضاً»[23].

2 ـ ورد السياق بلفظ (خليفة) وهذا يعني أن المقصود هو آدم عليه السلام وليس ذريته من بعده فلو كان المقصود ذريته من بعده لأورد السياق كلمة (خلائف) بدلاً من كلمة (خليفة)[24]. ويرد على ذلك بأن الخليفة اسم يصلح للمفرد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى[25].

وثانيهما: أنه ليس المراد بالخليفة آدم عليه السلام فقط بل هو ومن قام من بعده[26].

وذلك لما عزاه الطبري إلى الحسن البصري[27] وغيره من أن المقصود بالخليفة: خلفاً يخلف بعضهم بعضاً، وهم ولد آدم عليه السلام الذين يخلفون أباهم ويخلف كل قرن منهم القرن الذي سلف قبله[28].

وعندي أن هذا هو الراجح لأنه لو كان المقصود بالخليفة آدم فقط لما جاز للملائكة أن تقول: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء»، وواضح من قولهم أنهم قصدوا أن من هذا الجنس من يفعل ذلك، وكأنهم علموا بعلم خاص أو بإلهام بصيرتهم ما يكشف عن شيء من فطرة هذا المخلوق. ثم إنهم ـ بسبب طبيعة خلقتهم ـ مجبولون على الطاعة لا يعصون الله في شيء[29].

الثالث: المفهوم الشرعي للكلمة:

الخلافة هي إبراز قدراً لله المستور في إعلاء كلمته، وتعمير أرضه العمارة

المثلى على مراده، ووفق مشيئته سبحانه وتعالى[30].

فمن المعلوم ضرورة أنه لا ينفذ في الكون شيء على يد إنسان إلا بمشيئة خالقه سبحانه وتعالى. قال جل شأنه: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[31]. وقال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[32]. وقال جل شأنه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[33].

فظاهر من هذه الآيات أن الله سبحانه قد اختار الإنسان ليكون رمزاً لقدره في الأرض، وهذا هو المراد من خلافته فيها.

توضيح وبيان:

يتضح من المفهوم السابق أن الخلافة اختيار من الخالق جل وعلا لهذا الكائن، وقبول الأخير لهذا الاختيار، فحمل بذلك الأمانة التي أشفقت منها السموات والأرض والجبال. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۞ لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[34].

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله تعالى لآدم: يا آدم إني عرضت الأمانة على السموات والأرض فلم تطقها فهل أنت حاملها بما فيها؟ فقال: وما فيها يا رب؟ قال: إن حملتها أجرت، وإن ضيعتها عذبت. فاحتملها بما فيها فلم يلبث في الجنة إلا قدر ما بين صلاة الأولى إلى العصر حتى أخرجه الشيطان منها»[35].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيره لقوله تعالى: «إنا عرضنا الأمانة: الفرائض. عرضها الله عز وجل على السموات والأرض والجبال، إن أدوها أثابهم، وإن ضيعوها عذبهم، فكرهوا ذلك، وأشفقوا من غير معصية، ولكن تعظيماً لدين الله عز وجل ألا يقوموا به. ثم عرضها على آدم فقبلها بما

فيها»[36]. قال القرطبي[37]:

«والأمانة تعم جميع وظائف الدين على الصحيح من الأقوال وهو قول الجمهور»[38].

قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ ءَايَـٰتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلْيَوْمَ تُنسَىٰ * وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنۢ بِـَٔايَـٰتِ رَبِّهِۦ ۚ وَلَعَذَابُ ٱلْـَٔاخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَىٰٓ﴾[39]. وقال عز من قائل: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ﴾[40]. وقال جل شأنه: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[41].

إن أظهر ما يستوحي من هذه النصوص الشرعية هو أن الإنسان مؤتمن على ذاته بجميع إمكاناتها، وأن شريعة خالقه هي وحدها التي تمكنه من حفظ الأمانة في نفسه روحاً وعقلاً وجسداً، وحفظ جميع إمكاناتها المعنوية والمادية على السواء، لأن مقتضى حفظ الأمانة أن تحفظ بالكيفية التي يختارها صاحبها للحفظ، ولأنها إذا لم تحفظ بتلك الكيفية، فإن أي كيفية أخرى ستؤدي حتماً إلى ضياعها، لأن صاحبها أعرف بها وبكيفية حفظها[42]. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[43].

المبحث الثاني
مقتضيات تحمل المسئولية

المطلب الأول
تهيئة الكون

دور الإنسان في هذه الأرض ـ كما يستوحي من خلافته فيها ـ هو الدور الأول وخلافته تؤهله للتعامل مع الكون كله بمن فيه وما فيه. . . فهو يتعامل مع ربه الجليل، ومع ملائكته الأطهار، ومع الجن والشياطين، ومع نفسه واستعداداته المتنوعة، ومع السموات والأرض، ومع الرياح والأمطار، مع الشموس والكواكب. . . وكلها مراعي في خلقه تذليلها لهذا الكائن وجعلها طوع أمره ووفق طلبه ومشيئته. ودوره في الأرض جعله مجهزاً لاستقبال المؤثرات الناشئة من التعامل مع عناصر الكون هذه، ومع مواده وطاقاته والانفعال بها، والاستجابة لها تحليلاً، وتنمية، وتركيبا، وتطويراً، وتعميراً للنهوض بوظيفة الخلافة(44).

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾(45).

وقال عز من قائل: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ

لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[46].

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[47].

فالكون كله خلقه الله تعالى لخدمة هذا الكائن، وهيأه لاستقباله والتعامل معه. عناصره كلها مخلوقة بمقدار، ومدبرة لحكمة، ومسخرة لوجهه محددة، وهدف مقصود.

﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[48].

﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾[49].

﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبْصِرًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾[50].

﴿وَٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَٰهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ ٱلنُّشُورُ﴾[51].

﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِى يَوْمِ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ۝ تَنزِعُ ٱلنَّاسَ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُّنقَعِرٍ﴾[52].

﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ﴾[53].

إن الإنسان ليجد نفسه في ظل الهداية الربانية يتعامل مع كون صديق أليف حنون. والحقائق السالف ذكرها كفيلة بأن تطمئن قلبه إلى العيش بسلام وأمان مع هذا الكون، ومع كافة الأحياء، وكفيلة بأن تهدىء من روعه، فلا يضجر ولا ينزعج لشيء من الظواهر الكونية[54]. فإذا ما وفقه الرحيم المنعم الودود سبحانه إلى اكتشاف ناموس من نواميس الكون، أو سخر له طاقة من طاقاته؛ فعليه حينئذ أن يرتفع عن مجاراة السطحيين في الغرب من ورثة الوثنية الإغريقية والرومانية، ومقلديهم المهزومين في الشرق ـ عليه أن يرتفع عن تسمية ذلك:

«انتصاراً على الطبيعة وقهراً لها» بل عليه أن يدرك أن ذلك من فضل الله عليه وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون.

﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾[55].

المطلب الثاني

تهيئة الإنسان

اختير الإنسان ليكون خليفة في الأرض، وهيىء لهذا المنصب الخطير[56]، وهو على الرغم من تميزه عن الكائنات الأخرى، ومن قدراته التي وهبت له للنهوض بوظيفة الخلافة ـ ضعيف في بعض جوانب تكوينه حتى إنه يمكن قياده إلى الشر والارتكاس إلى الدرك الأسفل من خطام شهواته[57].

وحتى تكتمل صورة الإنسان، الذي شرعت العقوبة الحدية جزاء على ارتكاسه، وتنجلي حقيقة المسئولية التي حملها على عاتقه؛ لا بد من ذكر الخصائص التي وهبت له لتهيئته للقيام بهذه الوظيفة الخطيرة خير قيام.

أولاً:

امتلاكه للعقل والقلب اللذين يمكنانه في ضوء الوحي من المعرفة النامية المتجددة التي تعينه على عمارة الكون العمارة المثلى[58]. قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ... ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾[59]. وقال عز من قائل: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[60]. وقال جل شأنه: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ ۞ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۞ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۞ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴾[61]. وقال جل شأنه: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[62].

ثانياً:

الإرادة الضابطة التي يملك بها الإفاقة من زلته إذا زل؛ بالتوجه إلى بارئه سبحانه وتعالى يستمد منه العون، ويطلب منه الهداية[63]. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾[64].

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تأويل قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾: «إذا هم منتهون عن المعصية آخذون بأمر الله عاصون للشيطان»[65]. وروى البخاري[66] عن ابن عباس رضي الله عنهما قال في معنى الوسواس: «إذا ولد خنسه الشيطان فإذا ذكر الله عز وجل ذهب وإذا لم يذكر الله ثبت على قلبه»[67]. وقال سبحانه وتعالى في شأن آدم حينما ارتكب الخطيئة ـ وهو شأن ذريته من بعده كذلك ـ: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[68]. وقال جلت قدرته: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾[69].

ثالثاً:

القدرة على الصراع مع عدوه الأصلي «إبليس» ومع غيره من قوى الشر[70].

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا۟ حِزْبَهُۥ لِيَكُونُوا۟ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾[71]. وقال جل شأنه: ﴿ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴾[72]. وقال سبحانه: ﴿ قَالَ ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾[73]. وقال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[74].

رابعاً:

به نقاط ضعف قد تسهل على عدوه قياده منها إلى معصية الله تعالى. وأول هذه النقاط أنه مركوز في فطرته حب الشهوات[75]: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ

ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾[76]. وثاني هذه النقاط نسيانه لعهد الله وميثاقه الذي أخذه عليه. قال تعالى في شأن آدم: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾[77]. وقال سبحانه وتعالى في شأن ذريته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾[78].

لقد اقتضت رحمة الله بهذا الكائن ألا يتركه لفطرته وحدها ولا لعقله وحده، بل يرسل الرسل الكرام مبشرين ومنذرين كي ينجو من مغبة الاستسلام لشهوته، وكي ينجو من سقطة الاستجابة لإغواء عدوه الذي يخنس ويتوارى عند ذكره لربه، وتذكر ثوابه وعقابه[79]. ولعل في نقاط الضعف هذه وما يقابلها من مقدرة على النجاة ما يقوي إرادته، ويعينه على الاستعلاء على ضعفه وشهواته. لقد كانت تجربة آدم عليه الصلاة والسلام في الجنة موجها كبيراً، ورصيداً ضخماً للجنس البشرى كله، كي يدرك أبعاد الصراع بينه وبين عدوه، ويتزود بالزاد الذي يعينه على مواجهته[80].

خامساً:

في فطرة هذا الكائن استعداد للارتفاع إلى أرقى من آفاق الملائكة المقربين، كما أن فيها استعداد للانحطاط إلى أدنى من مستوى الحيوان البهيم[81]:

- أرقى من آفاق الملائكة؛ لأن الملائكة مخلوقات مجبولة على الطاعة لا تملك العصيان. أما الإنسان فهو مركب من غرائز وحاجات عضوية، وله طريقان هو مخير في أن يسلك أحدهما، وليس طريقاً واحداً كما هو شأن الملائكة. قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[82]. فحينما يسلك بإرادته طريق

الطاعة يكون قد ارتفع إلى أعلى من آفاق الملك الذي يطيع ولا يقوى بفطرته على العصيان.

ـ وأحط من مستوى الحيوان البهيم لأن الحيوان لا يتحرك وفق وعي وإرادة ضابطة، بل يتحرك بحسب ما تمليه عليه غرائزه. والإنسان حينما يكون بشراً سوياً إنما يتحرك بموجب أدوات التحرك البصير التي زوده بها خالقه سبحانه وتعالى: سمع يسمع به ليعقل، وبصر يبصر به ليعي، وعقل وإرادة ضابطة يتحكم بها في تصرفاته. فإذا تعطلت هذه الأجهزة عن العمل؛ كان أحط مقاماً من البهيمة العجماء. قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[83].

الهوامش

(1) محمد الحسيني حنفي، «أساس حق العقاب في الفكر الإسلامي والفقه الغربي» مجلة العلوم القانونية والاقتصادية بحقوق جامعة عين شمس، المجلد 13، العدد 2، يوليه 1971 م، ص 373 ـ عبد الهادي الأراشكي، خلاصة البيان، ص 11.

(2) سورة الذاريات، الآيتان: (56ـ57).

(3) هو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي أحد الأنصار الأربعة الذين جمعوا القرآن على عهد النبي ﷺ. شهد بيعة العقبة وبدرا والمشاهد كلها، وتوفي رضي الله عنه في طاعون عمواس. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، ص 27.

(4) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب اسم الفرس والحمار. وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ط1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1368 هـ/ 1949 م) ج1، ص 8ـ9.

(5) سورة التوبة، الآية: (31).

(6) هو أبو طريف عدي بن الجواد المشهور حاتم بن عبد الله الطائي، أسلم في سنة تسع وقيل سنة عشر، وكان نصرانياً قبل ذلك، وتوفي بالكوفة سنة 68 هـ وهو ابن 120 سنة. راجع: ابن حجر، الإصابة، ج 2، ص 468ـ469.

(7) رواه أحمد والترمذي وابن جرير من طرق. راجع: أبو الفداء إسماعيل بن كثير،

تفسير القرآن العظيم، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الأندلس، بلا تاريخ) ج 3، ص 385ـ وراجع: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر ومراجعة شقيقه أحمد، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ) ج 14، ص 309 ـ311 ـ صحيح الترمذي، أبواب التفسير، ج 11، ص 238ـ239.

(8) راجع في إثبات صفات الكمال للخالق وتنزيهه عن كل نقص: عبد العزيز المحمد السلمان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، ط 11 (الرياض: المؤلف، 1401 هـ/ 1981 م) ص 86ـ96 ـ محمد نعيم ياسين، الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقضه، بلا رقم طبعة (الإسكندرية: دار عمر بن الخطاب، بلا تاريخ) ص 10ـ15.

(9) علي بن علي بن محمد بن أبي العز (ت: 792 هـ)، شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، بلا رقم طبعة (القاهرة: زكريا علي يوسف، بلا تاريخ) ص 40ـ وراجع: شرح العقيدة الطحاوية لمؤلف مجهول وبتحقيق لجنة من العلماء، ط 3 (دمشق: المكتب الإسلامي، بلا تاريخ) ص 51.

(10) ابن أبي العز، شرح الطحاوية، ص 49ـ73ـ شرح العقيدة الطحاوية، ص 61ـ93.

(11) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ط 1 (بيروت: دار الشروق، 1986 م) ص 81ـ83.

(12) راجع الآيات التي تناولت قصة التوحيد في الرسالات السماوية، فعلى سبيل المثال: الآيات 10ـ36 من سورة الأعراف وهي في شأن آدم وبنيه. والآيات 25ـ68 من سورة هود وهي في شأن نوح وهود وصالح عليهم جميعاً الصلاة والسلام، والآيات 124ـ133 من سورة البقرة وهي في شأن إبراهيم ﷺ.

(13) سورة البقرة، الآيات: (30ـ33).

(14) سورة البقرة، الآيات: (38ـ39).

(15) أبو بكر محمد الأزدي البصري (ت: 321)، جمهرة العرب، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى بحيدر آباد سنة ١٣٤٥هـ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، بلا تاريخ) ج 3، ص 237 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: 393 هـ)، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين،

1399 هـ/ 1979 م) ج 4، ص 1356.

(16) محمد بن مكرم بن منظور (ت: 711)، لسان العرب، بلا رقم طبعة (بيروت: دار لسان العرب، بلا تاريخ) ج 1، ص 107.

(17) المصدر نفسه، ج 1، ص 97.

(18) الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 449 ـ محمد بن عمر الطبرستاني الملقب بفخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير، ط 1 (القاهرة: المطبعة البهية المصرية، 1307 هـ) ج 2، ص 165 ـ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ط 2 (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1353 هـ/ 1935 م) ج 1، ص 263 ـ محمد الطاهر بن عاشور (ت: 1393 هـ)، التحرير والتنوير، بلا رقم طبعة (تونس: الدار التونسية للنشر، 1971 م) ج1، الكتاب الأول، ص 398.

(19) سورة يونس، الآية: (14).

(20) هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، كان إماماً في الفقه والتفسير، مقرىء، محدث، مؤرخ مجتهد، من كتبه: تهذيب الآثار، واختلاف الفقهاء، وتاريخ الأمم والملوك. قال عنه ابن الأثير: «أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ». ولد في طبرستان سنة 224 هـ وتوفي سنة 310 هـ. راجع: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ط 1 (دمشق: المكتبة العربية، 1376 هـ/ 1957 م) ج 5، ص 93 ـ خير الدين الزركلي، الأعلام، ط 5 (بيروت: دار العلم للملايين، مايو 1980 م) ج 6، ص 69.

(21) هو ترجمان القرآن، وحبر الأمة عبد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، وتوفي رسول الله ﷺ وهو ابن ثلاث عشرة سنة. وقد دعا له النبي ﷺ بالحكمة مرتين. توفي بالطائف سنة 68 هـ. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج3، ص 933ـ939 ـ ابن حجر، تهذيب التهذيب، طبعة مصورة عن طبعة حيدر آباد (بيروت: دار صادر، 1968 م) ج 5، ص 276ـ279.

(22) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، من أكابر الصحابة فضلاً وعقلاً وقرباً من رسول الله ﷺ، وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام، وأول من جهر بالقرآن، وكان خادم رسول الله الأمين

وصاحب سره، نظر إليه عمر يوماً وقال: «وعاء مليء علماً». توفي سنة 32 هـ عن عمر ناهز ستين عاماً. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 137.

(23) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 2، ص 451ـ452.

(24) صديق بن حسن بن علي البخاري القنوجي الشهير بصديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، بلا رقم طبعة (القاهرة: عبد الحي علي محفوظ، 1965 م) ج 1، ص 103ـ104.

(25) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 2، ص 166.

(26) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد العزيز غنيم وآخرون، بلا رقم طبعة (القاهرة: طبعة كتاب الشعب، بلا تاريخ) ج 1، ص 99.

(27) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري من كبار التابعين وإمام في العلم والورع والتقوى، أبوه مولى زيد بن ثابت رضي الله عنه، وأمه خيره مولاة أم سلمة زوج النبي ﷺ. ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه بالمدينة وتوفي بالبصرة في رجب سنة عشر ومائة. راجع: أبو العباس شمس الدين أحمد بن خلكان (ت: 681 هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الثقافة، بلا تاريخ) ج2، ص 69ـ73.

(28) الطبري، جامع البيان، ج 1، ص 451.

(29) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (طبعة كتاب الشعب)، ج 1، ص 451 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ط8 (بيروت: دار الشروق، 1399 هـ/ 1979 م) ج 1، ص 56 ـ وراجع ما سبق ذكره في شأن الملائكة، ص 84ـ85.

(30) راجع في هذا المعنى: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1/ الكتاب الثاني، ص 399.

(31) سورة الإنسان، الآية: (30).

(32) سورة الحديد، الآية: (22).

(33) سورة الأنفال، الآية: (17).

(34) سورة الأحزاب، الآيتان: (72ـ73).

(35) أخرجه الترمذي. (نقلاً عن: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 253ـ254).

(36) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 255. ذكر القرطبي عن النحاس أن هذا هو الذي عليه أهل التفسير. وقد نقل الشوكاني في تفسيره الموسوم بفتح القدير بعض كلام القرطبي فارجع إليه إن شئت: ط 2 (القاهرة: البابي الحلبي، 1383 هـ/ 1964 م) ج4، ص 307 وما بعدها.

(37) هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المالكي مفسر، من كتبه: «الأسني في شرح أسماء الله الحسنى» و«التذكار في أفضل الأذكار» و«التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة». الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 322.

(38) الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 253.

(39) سورة طه، الآيات: (123ـ127).

(40) سورة النور، الآية: (55).

(41) سورة المائدة: (50).

(42) راجع في ذات المعنى: الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص 7ـ8 ـ محمد الحسيني حنفي، أساس حق العقاب، ص 376.

(43) سورة الملك، الآية: (14).

(44) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 60 ـ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط 10 (بيروت: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م) ص 47.

(45) سورة لقمان، الآية: (20).

(46) سورة الجاثية، الآيتان: (12ـ13).

(47) سورة البقرة، الآية: (29).

(48) سورة يس، الآيات: (38ـ40).

(49) سورة الرعد، الآية: (12).

(50) سورة يونس، الآية: (67).

(51) سورة فاطر، الآية: (9).

(52) سورة القمر، الآيتان: (19ـ20).

(53) سورة الرعد، الآية: (13)،

(54) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ص 347ـ348.

(55) سورة الإسراء، الآية: (70).

(56) الندوى، الأركان الأربعة، ص 20.

(57) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1274.
(58) المصدر نفسه، ج 3، ص 1272ـ1273 ـ وراجع ما سبق، ص 86.
(59) سورة البقرة، الآيات: (31ـ33).
(60) سورة النحل، الآية: (78).
(61) سورة الرحمن، الآيات: (1ـ4).
(62) سورة فصلت، الآية: (53).
(63) محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ص 31ـ32.
(64) سورة الأعراف، الآية: (201).
(65) الطبري، جامع البيان، ج 13، ص 337.
(66) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة الجعفي البخاري، إمام المحدثين وصاحب أصح الكتب بعد كتاب الله. من مؤلفاته: التفسير الكبير للقرآن وكتاب العلل في الحديث: ولد سنة 194 هـ، وتوفي سنة 256 هـ. راجع: الحسيني عبد المجيد هاشم، الإمام البخاري محدثاً وفقيهاً، بلا رقم طبعة (القاهرة: الدار القومية للطباعة، بلا تاريخ) ص 23، 85، 282ـ284.
(67) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الفلق، ج 6، ص 223.
(68) سورة البقرة، الآية: (37).
(69) سورة الشمس، الآيات: (7ـ10).
(70) وليد طافش، الإنسان بين القلق والاطمئنان، ص 38.
(71) سورة فاطر، الآية: (6).
(72) سورة طه، الآية: (117).
(73) سورة الأعراف، الآية: (24).
(74) سورة البقرة، الآية: (251).
(75) طافش، الإنسان بين القلق والاطمئنان، ص 38ـ39 ـ الندوى، الأركان الأربعة، ص 20.
(76) سورة آل عمران، الآية: (14).
(77) سورة طه، الآية: (115).
(78) سورة الأعراف، الآيتان: (172ـ173).

(79) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1274.
(80) وليد طافش، الإنسان بين القلق والاطمئنان، ص 37.
(81) راجع ما سبق، ص 86.
(82) سورة البلد، الآية: (10) ـ وراجع الآيات: (7ـ10) من سورة الشمس.
(83) سورة الأعراف، الآية: (179).

الفصل الثالث

الجزاء[1]

العلاقة بين الإنسان وبين القانون المنظم لسلوكه في الشريعة الإسلامية ترتبط بفكرة الالتزام الإرادي[2]، ولوازمها من مسئولية وجزاء[3].

فقد أخبرنا القرآن الكريم ابتداء بأن الحكمة من وجود الإنسان هي العبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[4].

ثم أخبرنا بأن وظيفة هذا الكائن هي الخلافة في هذا الكون: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[5].

وأخيراً تم إخبارنا بأن الإنسان قد اختار حمل الأمانة أي المسئولية بعد أن عرضت عليه، في حين أشفقت منها مخلوقات أخرى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[6].

وينبني على حمل الأمانة وجود جزاء رادع يمثل رد فعل القانون إزاء المخالفين للكيفية التي اختار صاحب الأمانة أن تحفظ أمانته بها؛ لأن أي خروج عن هذه الكيفية سيؤدي حتماً إلى ضياعها[7].

وعلى ذلك فالحديث عن الجزاء سوف يأتي حسب المباحث الآتية:

المبحث الأول:

في عهد الفطرة ومقتضياته.

المبحث الثاني:

ماهية العقوبة الحدية.

المبحث الثالث:

أثر العقوبة الحدية في تهذيب غرائز الإنسان وحاجاته العضوية.

المبحث الأول

عهد الفطرة ومقتضياته

تردد الحديث في ثنايا هذا البحث عن الفطرة وعهدها، وعن قدرة هذا الكائن على الصراع مع عدوه «إبليس»، وعن نسيانه في الوقت ذاته لعهد الله الذي أخذه عليه.

لذلك قد يعن لأحدهم طرح بعض الأسئلة استيضاحاً لهذه المفاهيم، ولغيرها مما ورد في السياق، ومن هذه الأسئلة:

إذا كان عهد الفطرة المأخوذ على هذا الكائن يقتضي منه ألا يتنكب عن الصراط المستقيم، فما حقيقة هذا العهد؟ وكيف يتناسب مع وجود استعداد لدى هذا الكائن للخروج عن مقتضياته إذا توفرت أسباب هذا الخروج؟... ثم كيف يجوز أن يحاسبه ربه إن ضل ويرتب على ضلاله هذا جزاء، وهو يعلم أن فطرته تتعرض لعوامل الانحراف بفعل شياطين الجن والإنس الذين يستغلون ما في تكوينه من نقاط ضعف؟!!..

والسؤال إذا كان من معترض على حكمة الله من ذلك، فإنه إما أن يكون هذا المعترض هازلاً مائعاً ومن ثم فلا يسوغ الالتفات إليه، ولا أخذ سؤاله مأخذ الجد!!.

وإما أن يكون هذا المعترض جاهلاً بحقيقة الألوهية وخصائصها التي من مقتضياتها أنه سبحانه «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»، فالسبيل لتعليمه ليس

الإجابة المباشرة عن السؤال، بل تعليمه التوحيد ابتداء، وتعريفه بمقتضياته حتى يعرف ذلك فيؤمن أو يكفر، فإذا آمن فإنه سوف لن يعترض بالضرورة على حكمة الله من ذلك[8].

أما إذا كان السؤال من مؤمن أو من باحث عن الحقيقة يريد أن يتعرف على حكمة الله من ذلك، فإنني أقول وبالله التوفيق ومنه وحده أستمد الرشد والصواب:

المطلب الأول
الفطرة وعهدها

الفرع الأول
الفطرة

ورد الحديث عن الفطرة في قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[9].

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟». ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: «واقرأوا إن شئتم: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[10].

والفطرة على ما يقول الشوكاني[11] هي: «الإسلام والتوحيد»[12].

وقال القرطبي في تفسير معنى الفطرة: قال ابن عطية[13]: «والذي يعتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الطفل التي هي معدة ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه

ويؤمن به، فكأنه تعالى قال: «أقم وجهك للدين الذي هو حنيف، وهو فطرة الله الذي على الإعداد له فطر البشر، لكن تعرضهم العوارض»[14]. وروى مسلم عن عياض بن حمار المجاشعي[15] رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليه مما أحللت لهم»[16].

يتبين مما سبق أن الفطرة تعني التطابق الخلقي بين الإنسان وبين ما هو مكلف به شرعاً اعتقاداً وعملاً. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[17].

فليس في أحكام الشريعة الاعتقادية والعملية ما يصطدم مع فطرة الإنسان التي فطره الله عليها:

- فالشريعة تقرر ما في فطرة الإنسان من الشعور بالعجز والافتقار إلى الخالق الذي لا ملجأ ولا منجأ منه إلا إليه[18].

- والشريعة تقرر ما في فطرة الإنسان من غرائز وحاجات عضوية، وتضمن لها الإشباع اللازم لحفظ إنسانيته في مستواها الأعلى[19].

- وكذلك فإن الشريعة لا تنادى بعصمة الإنسان عن المعصية، لكنها لا تقره عليها، ولا ترضى له بغير المستوى الأعلى.

الفرع الثاني
عهد الفطرة

أشار إلى عهد الفطرة قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ * أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ * وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[20].

ففي عالم الغيب السحيق، أخذ الخالق المنعم الجليل سبحانه وتعالى من

بني آدم ذريتهم المستكنة في ظهورهم قبل ظهورها إلى عالم الشهادة المنظور، وأشهدها على أنفسها أن الله ربها الواحد، وإلهها المعبود[21].

أخرج الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان[22]، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرهم بين يديه كالذر ثم كلمهم قبلاً فقال: «ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا) الآية... إلى: (ما فعل المبطلون)»[23].

أما تفسير الإشهاد، فللعلماء في ذلك رأيان:

الأول:

وهو ما اختاره ابن كثير[24] ومضمونه أن الإشهاد هنا بمعنى الحال لا بمعنى المقال، أي أن معناه فطرهم على التوحيد. وأشار إلى أن هناك من قال بهذا من السلف والخلف، واستشهد بحديثي أبي هريرة، وعياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنهما اللذين قدم بهما تفسيره للآية، واللذين ذكرا منذ قليل، كما استشهد برواية الحسن البصري عن الأسود بن سريع[25] التي أخرجها ابن جرير بإسناده، قال: «غزوت مع رسول الله ﷺ أربع غزوات. قال: فتناول القوم الذرية بعدما قتلوا المقاتلة فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فاشتد عليه، ثم قال: ما بال أقوام يتناولون الذرية؟ فقال رجل: يا رسول، أليسوا أبناء المشركين؟ فقال: إن خياركم أولاد المشركين! إلا أنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة، فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها، فأبواها يهودانها أو ينصرانها. قال الحسن: «ولقد قال الله ذلك في كتابه، قال: (وإذ أخذ ربك من بني ردم من ظهورهم ذرياتهم)»[26]. ثم قال ابن كثير: «قالوا ولهذا قال: (وإذ أخذ ربك من بني آدم) ولم يقل من آدم (من ظهورهم) ولم يقل من ظهره (ذرياتهم) أي جعل نسلهم جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ وقال: ﴿ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ﴾ وقال: ﴿ كَمَآ أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾ ثم قال: ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾ أي أوجدهم

شاهدين بذلك قائلين له حالاً ومآلاً، والشهادة تارة تكون بالقول كقوله: ﴿قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا﴾.. الآية. وتارة تكون حالاً كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ﴾ أي حالهم شاهد عليهم بذلك لأنهم قائلون ذلك وكذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾ كما أن السؤال تارة يكون بالقال، وتارة يكون بالحال كقوله: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾..»[27].

الثاني:

وقد ذهب إلى هذا الرأي القرطبي في جامعه، إذ قال أن الإشهاد على وجهه لا على سبيل الحال. واحتج بأحاديث منها: ما روي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «أخذوا من ظهره ـ أي ذرية آدم أخذت من ظهره ـ كما يؤخذ بالمشط من الرأس. وجعل الله لهم عقولاً كنملة سليمان، وأخذ عليهم العهد بأنه ربهم وأن لا إله غيره، فأقروا بذلك والتزموه، وأعلمهم بأنه سيبعث إليهم الرسل، فشهد بعضهم على بعض. قال أبي بن كعب: وأشهد عليهم السموات السبع، فليس من أحد يولد إلى يوم القيامة إلا وقد أخذ عليه العهد»[28].

قال الشوكاني مرجحاً هذا الرأي: «والمعنى أن الله سبحانه لما خلق آدم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته وأخذ عليهم العهد، وهؤلاء هم عالم الذر، وهذا هو الحق الذي لا ينبغي العدول عنه ولا المصير إلى غيره لثبوته مرفوعاً إلى النبي ﷺ وموقوفاً على غيره من الصحابة، ولا ملجىء من المصير إلى المجاز»[29].

ورغم وجاهة التفسير الذي اختاره ابن كثير، إلا أن الباحث لا يملك استبعاد أن يكون الإشهاد هو على الصورة التي ذهب إليها أصحاب الرأي الثاني، لانتفاء المانع من وقوعه إذا شاء الله ذلك، كما أن فيما ثبت مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ، وموقوفاً على أصحابه رضوان الله عليهم ـ كما قال الشوكاني ـ

مندوحة لا تترك مجالاً بعدها للتأويل.

يخلص مما تقدم أن هناك عهداً من الله على فطرة البشر أن تقر له وحده بالربوبية والألوهية، وأنه المختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بالكمال المطلق، وأن هذه حقيقة مركوزة في مكنونات النفس الإنسانية، يولد بها كل مولود، ولا يحيد عنها إلا بعوارض خارجية تعرض له، مستغلة استعداده للهدي والضلال الذي هو بدوره استعداد كامن في النفس البشرية، يخرج إلى واقع الحياة بفعل ظروف وملابسات[30].

المطلب الثاني
مقتضيات الفطرة وعهدها

تقدم أن الله سبحانه وتعالى سلم هذا الكائن زمام المسئولية للخلافة في تعمير الأرض العمارة المثلى، وأخذ عليه عهداً استودعه في مكنونات فطرته، أن ربه ورب هذا الكون بما فيه ومن فيه هو الله تعالى، وزوده بالإمكانات اللازمة للقيام بمسئولياته الكبرى.

فخلقت فيه الشهوات والغرائز والحاجات، وأودعت فيه المشاعر والعواطف والرغبات، وجعلت فيه الأحاسيس والمواهب والقدرات... إلى غير ذلك مما يعينه على الوفاء بمقتضيات الخلافة التي منها: ألا يكون في قيام مستمر، وسجود دائم، أو في تسبيح لا ينقطع، وذكر لا يفتر، وفي ذات الوقت لا يكون في غفلة وضياع وشرود عن مسئولياته العظمى[31].

ولكن الخالق العظيم سبحانه، بوصفه العليم الخبير بهذا الكائن وتركيبه الفطري، يعلم أن هذه الفطرة التي جبل عليها بنو آدم تتعرض لعوامل الانحراف فتظل متأثرة بها، كما قال رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم. وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم»[32].

فهل يصلح اجتيال الشياطين للعباد وتعرض فطرتهم بسبب ذلك للانحراف المتمثل في فساد الاعتقاد وشريعة الهوى ـ هل يصلح ذلك عذراً لعدم المؤاخذة عليه بين يدي الله تعالى في الآخرة في حالة انعدام وصول البلاغ المبين لدعوة الله تعالى؟ أم أنهم يؤاخذون ـ وإن لم يصلهم البلاغ ـ في العقائد دون تفاصيل الشتريع الإسلامي؟!. . . وبعبارة أخرى: ما مقتضى الفطرة وعهدها؟.

أما مسئولية العقل في قضية الإيمان فعلماء الأمة فيها طرفان ووسط[33].

أما الطرفان فالأول يرى بأن العقل مسئول مسئولية كاملة في وجوب الاهتداء إلى عقيدة التوحيد بحكم دلالة الحس عليها، وفي طليعة هذا الفريق المعتزلة.

والطرف الثاني يسقط المسئولية عن العقل فيبرئه منها براءة كاملة لدرجة أنهم اعتبروا المكلف قبل البعثة مؤمناً وإن عبد الأصنام. وفي طليعة القائلين بهذا الرأي الأشاعرة.

أما الوسط فهم جمهور الأمة من صحابة رسول الله ﷺ وتابعيهم على مر الزمن، فهم يرون أن قضية التوحيد هي قضية عقلية يستند العقل في إدراكها إلى الحس من جانب وإلى الفطرة من جانب آخر، ولهم من النقل ما يزكي ما ذهبوا إليه.

أولاً:

فأما عقيدة التوحيد التي تبدأ من توحيد الربوبية الذي يمثل الركن الأول منها فهو مدرك عند الإنسان بمقتضى العهد وما فطر عليه من ضعف وعجز وافتقار إلى الخالق المدبر الحكيم الذي يكون له ملجأ ومنجأ مما قد يقف في طريقه من عقبات لا يقوى على مواجهتها منفرداً عن معونته جل شأنه، فواجبه الاهتداء إليها، أعني توحيد الربوبية بعقله وقلبه، وما يصاحبها من حواس وغرائز وحاجات عضوية مع مخزون الذاكرة عنده عنها، ولا عذر له في الضلال عنها.

فقد سأل رجل النبي ﷺ عن مكان والده في الآخرة، فأجابه ﷺ بأنه في النار، ثم انصرف الرجل فاستدعاه ﷺ وقال له: «إن أبي وأباك في النار»[34].

وزار ﷺ قبر أمه ذات مرة وبكى عليها بكاء شديداً حتى ابتلت لحيته وقال: «استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي»[35].

هذا مع العلم بأن الذين هم في النار بشهادة رسول الله ﷺ منهم من فارق الحياة قبل البعثة كأبيه وأمه عليه الصلاة والسلام.

ثانياً:

وأما تفاصيل التشريع الإسلامي فإنها برغم مطابقتها للفطرة، فإن الإنسان لا يكون مسئولاً عنها بين يدي الله يوم لقائه إلا إذا كان عالماً بها فعلاً أو حكماً والأخير هو من كان يجهلها لكنه لو أراد أن يعلمها لعلمها بحكم سهولة سؤال أهل العلم عنها، وسهولة فهمها، وهو مكلف بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[36] بسؤال أهل الذكر عن كل ما تعلق بها، عقائد وأحكاماً، أدلة أو بياناً، وفي هذا السياق ورد قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[37].

أما من لا يستطيع العلم بها إما لعدم قدرته على طلب العلم، وإما لعدم وجود من يتلقى عنه العلم، ولقي الله وهو جاد في الطلب دون أن يبلغه فهو معذور بجهله[38].

المبحث الثاني
ماهية العقوبة الحدية

المطلب الأول
تعريف العقوبة الحدية

المركب المذكور يتكون من كلمتين أولهما كلمة: «عقوبة» وثانيهما كلمة: «حدية»، وذلك يتطلب من الباحث إيراد تعريفات الفقهاء لها؛ ليتسنى بعد ذلك وضع التعريف الذي نرتضيه، وهذا بدوره يتطلب إيراد تعريفات الفقه الإسلامي لبعض المصطلحات الشرعية التي لها علاقة بالعقوبة الحدية، وهي تتمثل في الجرائم والتعازير.

أما الجرائم فيعرفها الفقه الإسلامي بأنها: «محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير»[39].

وأما التعازير فقد اتفق الفقهاء جميعهم على أنها عقوبات تأديبية عن معاص لا كفارة فيها ولا حد؛ لكنهم اختلفوا في تعريفها، ومن ثم في مدلولها[40]. وسوف يرد ـ إن شاء الله ـ في هذا الفصل، وفي الباب الذي يليه فكرة عنها.

وأما العقوبات فيعرفها الفقه الإسلامي بأنها: زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر وترك ما أمر»[41]. ويعرفها بعض العلماء المعاصرين بأنها: «هي الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع»[42].

وقريب من هذا تعريف صاحب كتاب: «العقوبة في الفقه الإسلامي» حيث عرفها بأنها: «جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به»[43].

وينبغي بمناسبة تعريف صاحب كتاب: «الأحكام السلطانية» للعقوبات بأنها «زواجر» من الإشارة إلى قضية: هل العقوبات، بما فيها الحدود، زواجر تمنع من ارتكبها من ارتكابها مرة أخرى، وتزجر غيره عن مقارفتها، وجوابر تقي من عقوب بها في الدنيا من عذاب الله يوم لقائه؟ أم أنها لا تعدو كونها زواجر فلا تعتبر كفارة لمن أقيمت عليه؟.

للعلماء في هذه القضية رأيان:

الأول:

أنها زواجر وجوابر. وإلى هذا ذهب الشافعي وابن حزم وصاحبا الصحيحين[44].

والثاني:

أنها زواجر فلا تسقط العقوبة الحدية في الدنيا عذاب الله تعالى في الآخرة[45].

والراجح عندي أن العقوبات، والحدود جزء منها، زواجر وجوابر.

أما كونها زواجر فهو مما لا خلاف فيه بين العلماء.

وأما كونها جوابر فلصريح الصحيح مما ثبت عن رسول الله ﷺ. قال عليه الصلاة والسلام: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم ولا تعصوا في معروف فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة له. ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله، فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه»[46].

وأما الحدود فلها في اصطلاح الفقهاء تعريفات مختلفة، لعل الضرورة

تقتضي إيراد تعريفها في اللغة أولاً، ثم إيراد تعريفات الفقهاء بعد ذلك.

الحد في اللغة:

الحد: الحاجز والفاصل والفارق بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو يعتدي أحدهما على الآخر، وحد كل شيء منتهاه لأنه يرده عن التمادي.

والحد كذلك: هو الدفع والمنع، ومنه قيل للبواب: حداد. كما يقال عن المحدود: حددت الرجل أي أقمت عليه الحد لأنه يمنعه من المعاودة[47].

الحد في الاصطلاح الفقهي:

تباينت عبارة الفقهاء في تعريف الحد تبعاً لاختلافهم المتعلق بما هو داخل في حقوق الله عز وجل، وما هو خارج عنها.

أولاً: الحد عند الحنفية:

«هو العقوبة المقدرة حقاً لله تعالى»[48].

وبهذا التعريف خرج التعزير لأنه ليس مقدراً، وخرج القصاص لأنه عند الحنفية وإن كان عقوبة مقدرة لكنه يجب حقاً للعبد؛ فأصبحت الحدود عندهم خمسة أنواع هي: حد الشرب، وحد السكر، وحد الزنى، وحد القذف، وحد السرقة[49].

ثانياً: الحد عند الشافعية:

«هو عقوبة مقدَّرة وجبت حقاً لله تعالى كما في الزنى، أو لآدمي كما في القذف»[50].

ثالثاً: الحد عند الحنابلة:

«هو العقوبة المقدرة شرعاً في المعاصي، لتمنع من الوقوع في مثلها»[51].

ويلاحظ على التعريفين السابقين أنهما لا يسلمان من النقد إذ يدخل فيهما القصاص الذي هو حق للعباد قابل للإسقاط من قبلهم.

رابعاً: الحد عند الشيعة الزيدية:

«هو عقوبة مقدرة لأجل حق الله»[52].

وقد أخرج هذا التعريف التعزير لعدم تقديره، والقصاص لأنه حق لآدمي.

خامساً: الحد في تعريفات بعض العلماء المعاصرين:

عرف صاحب كتاب «الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي» الحدود بأنها هي: «العقوبات الثابتة بنص قرآني أو حديث نبوي في جرائم كان فيها اعتداء على حق الله تعالى»[53].

وعرف صاحب كتاب «المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي» الحد بأنه: «عقوبة مقدرة شرعت لحفظ الحقوق الشرعية التي تتعلق بالدين والنفس والعقل والمال والعرض»[54].

وفي هذا التعريف إشارة واضحة إلى أن العقوبة الحدية إنما شرعت لحفظ الكليات الخمس من مقاصد الشريعة.

وفي ضوء ما سلف يمكن القول أنه لكي يكون التعريف سليماً؛ يجب أن يكون جامعاً لكافة الحقائق الأساسية للمعرف، مانعاً من دخول ما ليس منه فيه. وعلى ذلك يمكن تعريف العقوبة الحدية بأنها:

«ضبط شرعي ضروري سلبي»

أركان التعريف:

ركن الشيء جزؤه الداخل في ماهيته والمتوقف عليه حقيقته[55]. لذلك فإن لهذا التعريف أركاناً أربعة هي: الضبط والشرعي والضروري والسلبي.

1 ـ الضبط:

كلمة «الضبط» تعطي للعقوبة الحدية وصفاً دقيقاً يعبر عن وظيفتها،

فالضبط في اللغة هو: حفظ الشيء بالحزم يقال: ضبط الرجل الشيء يضبطه إذا أخذه أخذاً شديداً[56]. والعقوبة الحدية شرعت ابتداء زاجرة للناس عن الاعتداء على محارم الله تعالى، رادعة لمن ارتكب ما يوجبها عن العودة إلى مقارفته مرة أخرى. وهي بذلك تجمع بين الردع المادي لمن قارفها، والترهيب المعنوي لمن لم يرتكبها، والتهذيب التربوي لمجموع من يعيشون في ظل المجتمع الذي يطبقها، وفي ذلك خير ضمان لتحقيق مقاصد الشريعة، وحفظ الحقوق الشرعية الخاصة والعامة على السواء.

2 ـ الشرعي:

بمعنى أن مصدرها الخالق المنعم الكريم؛ فهو الذي أوجبها وقدرها وحددها وجعلها حقاً له لا يقبل الإسقاط لا من قبل الأفراد، ولا من قبل الجماعة[57]، كما يعني هذا القيد أن تكون الجهة التي تتولى تطبيق العقوبة الحدية هي الدولة:

ـ التي تؤمن بالإسلام عقيدة ومنهاجاً.

ـ والتي تستمد وجودها في الحكم من الإسلام ذاته، أي تملك منه وجوداً شرعياً.

ـ والتي تطبق أحكام الإسلام العملية التنظيمية الجامعة لمنهج الحياة الإسلامية في الاجتماع والاقتصاد والحكم قبل تطبيق العقوبة الحدية.

3 ـ الضروري:

بمعنى أنها داخلة ضمن الضروريات في مقاصد الشريعة كما سيتضح بيانه في المطلب القادم.

4 ـ السلبي:

أي أنها الوسيلة السلبية في مقاصد الشريعة، وهي جزء من النظام الجنائي الإسلامي بصفة عامة، كما سيتضح بشيء من البيان في المطلب القادم إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني
العقوبة الحدية ومقاصد الشريعة

من المعلوم أن المقصد العام للشريعة هو تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة[58]. أما معرفة مقاصد الشارع من تشريعه للأحكام فإنها أهم ما يستعان به على فهم النصوص الشرعية، وتطبيقها على الوقائع المتجددة استنباطاً للأحكام منها.

ذلك أن دلالة الألفاظ على المعاني قد تحتمل أكثر من وجه، وعبارات بعض النصوص الشرعية قد تتعارض ظواهرها، والذي يرجح وجهاً من هذه الوجوه على غيره ويرفع التعارض الظاهري؛ هو الوقوف على مقصد الشارع من التشريع[59].

وبالنظر لعلاقة العقوبة الحدية بمقاصد الشريعة؛ رأيت ـ تحديداً لهذه العلاقة ـ أن يتم البحث ابتداء في مفهوم مقاصد الشريعة، الذي لا يتأتى إلا بعرض آراء العلماء حول هذه المسألة.

الفرع الأول
آراء علماء أصول الفقه من السلف

تعددت المواطن التي عرض فيها علماء الأصول مقاصد الشريعة، وتباينت طرائق تعبيرهم عن هذه المقاصد، في ذات الوقت الذي اتحد فيه المفهوم العام للمقاصد الشرعية عندهم والمتمثل في جلب المصالح ودرء المفاسد.

وبمراجعة المواطن التي تناول فيها العلماء مقاصد الشريعة، وطريقة كل واحد منهم في التعبير عنها؛ تبين أنها تدور في نطاق أربعة أنواع من الطرق هي: طريقة الغزالي، وطريقة الرازي ومن وافقه، وطريقة الآمدي، وطريقة الشاطبي.

أولاً: طريقة الغزالي:

تحدث الغزالي[60] في المستصفى عن مقاصد الشريعة في معرض حديثه عن الاستصلاح، الأصل الرابع من الأصول المتوهم ـ عنده ـ أنها من أدلة الأحكام وما هي منها. فقال بعد أن بين أن المصلحة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: ما شهد الشارع لاعتبارها، وما شهد لبطلانها، وما لم يشهد لا لبطلانها ولا لاعتبارها ـ قال بعد أن مثل للقسمين الأولين: «القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين، وهذا في محل النظر، فلنقدم على تمثيله تقسيماً آخروهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات، وتتقاعد أيضاً عن رتبة الحاجات، ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها»[61].

ثم بعد أن بين المعنى العام للمصلحة الذي ينحصر في جلب المنفعة ودفع المضرة موضحاً أن تلك مقاصد الخلق، قال في بيانه لمقاصد الشريعة: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجاب حد الزنا (هكذا) إذ به حفظ النسل والأنساب، وإيجاب زجر الغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون إليها. وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة

من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر»[62].

ثم مثل لرتبة الحاجيات بتسليط الولي على تزويج الصغير والصغيرة للاحتياج إليه في اقتناء المصالح المعيشية باشتباك العشائر والتظاهر بالأظهار ومثل لرتبة التحسينيات التي ترجع إلى رعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات بسلب العبد منصب الشهادة مع قبول فتواه وروايته[63]. وإضافة إلى ذلك ذكر الغزالي مكملات ومتممات هذه المراتب[64].

ثانياً: طريقة الرازي ومن وافقه:

وهؤلاء تناولوا بيان مقاصد الشريعة بمناسبة حديثهم عن العلة ومسالكها.

أ ـ الرازي:

تطرق الرازي[65] إلى مقاصد الشريعة حين بيانه للقسم الأول من أقسام المناسب الحقيقي الذي يصلح أن يكون وصفاً يبنى عليه الحكم في القياس؛ فذكر أنه على ثلاثة أقسام: (أولها) ما كان في محل الضرورة. (وثانيها) ما كان في محل الحاجة. (وثالثها) رعاية المصالح التي تجري مجرى التحسينيات.

فأما الأولى فهي التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة وهي على ترتيبه: حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل.

أما النفس فهي محفوظة بتشريع القصاص.

وأما المال فهو محفوظ بتشريع الحدود والضمانات.

وأما النسب فهو محفوظ بتشريع الزواجر عن الزنى.

وأما الدين فهو محفوظ بتشريع الزواجر عن الردة والمقاتلة مع أهل الحرب.

وأما العقل فمحفوظ بتحريم المسكرات[66].

وبعد أن مثل للمصالح الحاجية بتمكين الولي من تزويج الصغيرة ذكر أن

المصالح التحسينية هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم، وهي على قسمين: (أولهما): ما يقع لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات.

(وثانيهما): ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة التي إن استحسنت في العادات لكنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله[67].

ب ـ الموافقون للرازي:

1 ـ ابن الحاجب المالكي[68]:

تكلم عن المقاصد بمناسبة حديثه عن المناسب فقال بأن المقاصد: «ضروري في أصله وهو أعلى المراتب كالخمسة التي روعيت في كل ملة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. كقتل الكفار والقصاص وحد المسكر وحد الزاني، وحد المحارب والسارق... وغير ضروري حاجي كالبيع والإجارة والقراض... وغير حاجي ولكنه تحسيني كسلب العبد أهلية الشهادة لنقصه»[69].

2 ـ البيضاوي[70]:

ذكر أن المناسب هو: «ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً، وهو حقيقي دنيوي كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا (هكذا)، (ومصلحي) كنصب الولي للصغير (وتحسيني) كتحريم القاذورات»[71].

3 ـ المقاصد في فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت:

قال المؤلف بأنها ثلاثة أقسام:

أ ـ ضرورية كالكليات الخمس المعتبرة في كل ملة كحفظ الدين بالجهاد وحفظ النفس بالقصاص؛ لأنه أنفى للقتل، والحفظ هنا هو الضروري عنده، أما شرع القصاص فليس من الضروريات بل هو متمم في الحفظ بدليل عدم وروده في شريعة عيسى عليه الصلاة والسلام، وحفظ العقل بحد السكر، وحفظ النسب

بحد الزنى، وحفظ المال بحد السارق والمحارب لله ورسوله.

ب ـ حاجية وهي دون السابقة رتبة كالبيع والإجارة والمضاربة والمساقاة.

ج ـ تحسينية وهي متعلقة بالحث على مكارم الأخلاق وجميل العادات كتحريم الخبائث، وسلب الولاية عن العبد(72).

ثالثاً: طريقة الآمدي:

عقد الآمدي(73) في الإحكام فصلاً خاصاً شرح فيه مقاصد الشريعة تحت عنوان «أقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف مراتبه في نفسه وذاته» وهو ضمن الباب الخاص بمسالك إثبات العلة الجامعة في القياس.

قسم المقاصد إلى ضرورية وغير ضرورية:

1 ـ المقاصد الضرورية:

وهي عنده تنقسم إلى أصلية وغير أصلية.

أ ـ المقاصد الأصلية:

وهي التي ترجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل ولا شريعة من الشرائع وهي: حفظ الدين بشرع قتل الكافر، وعقوبة الداعي إلى البدع، وحفظ النفوس بشرع القصاص، وحفظ العقول بشرع الحد على شرب المسكر، وحفظ الأموال بشرع الزواجر للغصاب والسراق.

ب ـ المقاصد غير الأصلية:

وهي التابعة والمكملة؛ كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي إلى الكثير.

2 ـ المقاصد غير الضرورية:

وهي على ضربين:

أ ـ ما تدعو إليه الحاجة:

وهو قد يكون أصلاً أولا يكون كذلك. فإن كان أصلاً فهو متمم ومكمل

كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة.

ب ـ ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات؛ كسلب العبيد أهلية الشهادة[74].

رابعاً: طريقة الشاطبي:

ابتكر الشاطبي[75] في كتابه: «الموافقات» طريقة في الكتابة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة لم يسبق إليها. فقد كان ـ بحق ـ يعمق المعاني، ويستنبط المفاهيم، ويؤصل القواعد، ويؤسس الكليات؛ بدرجة جعلت من أتى بعده عالة عليه.

وقد أفرد للمقاصد قسماً خاصاً هو القسم الثالث حيث ذكر أن المقاصد على ضربين: أحدهما يرجع إلى قصد الشارع، والآخر يرجع إلى قصد المكلف. فمقاصد الشارع ينظر إليها من جهة قصده في وضع الشريعة ابتداء، ومن جهة قصده في وضعها للإفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها[76].

والذي يتعلق بهذا البحث منها هو النوع الأول وهو مقاصد وضع الشريعة ابتداء الذي تكلم عنه في ثلاث عشر مسألة[77].

بدأ الشاطبي كلامه بتقرير أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، ومقاصد الشريعة ثلاثة أقسام هي: المقاصد الضرورية، والمقاصد الحاجية، والمقاصد التحسينية.

1 ـ المقاصد الضرورية:

وهي ما لابد منه لقيام مصالح الدارين، وحفظها يكون بأمرين:

أولهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. وقد مثل لذلك بأن أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين وما شابه ذلك.

والعادات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود كتناول المأكولات والمشروبات وما شابهها، والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً لكن بواسطة العادات[78].

وثانيهما: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم. ووسيلة ذلك هي الجنايات التي يجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[79].

ومجموع الضروريات خمسة؛ هي وفق ترتيبه لها: حفظ الدين والنفس، والنسل والمال، والعقل.

2 ـ المقاصد الحاجية:

وهي المفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوات المطلوب؛ فإذا لم تراع دخل على المكلفين ـ إجمالاً ـ الحرج والمشقة التي هي أقل من المشقة التي تنتج عن فقد الضروريات.

ومثالها في العبادات: الرخص المخففة. وفي العادات: إباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلاً ومشرباً وملبساً ومسكناً ومركباً. وفي المعاملات: القراض والمساقاة. وفي الجنايات: الحكم باللوث، والتدمية والقسامة، وغير ذلك[80].

3 ـ المقاصد التحسينية:

ومعناها: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»[81].

وقد ساق لذلك عدة أمثلة منها:

في العبادات؛ كالطهارات كلها، وستر العورة، وأخذ الزينة.

وفي العادات؛ كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسة والمشارب المستخبثة.

وفي المعاملات؛ كالمنع من بيع النجاسات، وسلب العبد منصب الشهادة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها.

وفي الجنايات؛ كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وهذا النوع من المقاصد يجري مجرى التحسين والتزيين؛ فلا يخل فقدانه بضروري ولا بحاجي[82].

ثم شرع بعد ذلك في بيان مفصل لطريقته؛ فذكر متممات المراتب الخمس ومكملاتها، وعلاقة المقاصد بعضها ببعض، ثم بين حقيقة المصالح الدنيوية والأخروية وأدلة المقاصد، وعصمة الشريعة، ووجوب المحافظة على الجزئيات لإقامة الكليات. كل ذلك في تسلسل منطقي للأفكار، وبلغة صحيحة فصيحة، وبأسلوب علمي رصين قلما يوجد له نظير في الزمان القريب أو البعيد. فرحم الله الشاطبي رحمة واسعة، وأجزل له المثوبة يوم لقائه.

الفرع الثاني
آراء العلماء المعاصرين

الفقرة الأولى
المقاصد عند الباحثين في علم الأصول

اختلف علماء الأصول المعاصرون في تحديد معنى المقاصد؛ أهي الكليات الخمس المعروفة، أم هي الأقسام الثلاثة المتمثلة في الضروريات والحاجيات والتحسينيات؟!... وكان لهم في ذلك رأيان:

الرأي الأول:

وهو رأي جامع بين طريقتي الغزالي والشاطبي؛ فهو يرى أنها تنحصر في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوتها كلها أو بعضها فهو مفسدة. أما وسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة فتتدرج في مراحل ثلاث حسب أهميتها هي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

فالضروريات هي ما لا بد منه في حفظ هذه المقاصد، ويكون ذلك بإقامة أركانها وتثبيت قواعدها، وبدرء الفساد الواقع أو المتوقع عليها(83).

فلحفظ الدين من ناحية الوجود؛ شرع الإيمان، والنطق بالشهادتين، وما يتبعهما من أركان الإسلام. ولحفظه من ناحية درء الفساد الواقع أو المتوقع شرع الجهاد، وعقوبة الداعي إلى البدع.

ولحفظ النفس من ناحية الوجود؛ أبيح أصل الطعام والشراب والمسكن. ولحفظها من ناحية العدم شرع عقوبة الدية والقصاص.

ولحفظ النسل من حيث الوجود شرع النكاح، وأحكام الحضانة والنفقات. ولحفظه من حيث العدم حرم الزنى وشرع حده.

ولحفظ العقل من حيث الوجود شرع له ما شرع لحفظ النفس من تناول الغذاء الذي يتوقف عليه بقاء الحياة، والعقل كما شرع لحفظه من حيث المنع حرمة المسكرات والعقوبة عليها.

وأخيراً فقد شرع لحفظ المال من ناحية الوجود أحكام المعاملات. وشرع لحفظها من ناحية العدم حرمة السرقة وحد مرتكب جرمها(84).

وأما الحاجيات فهي ما قد يتحقق من دونها المقاصد الخمسة، ولكن مع ضيق وحرج يرتفع بتشريعها، فلا يفوت على الناس بعد ذلك المطلوب.

ومثالها فيما يتعلق بحفظ الدين: الرخص المخففة كالنطق بكلمة الكفر

تجنباً للقتل، وكالفطر في السفر.

ومثالها في حفظ النفس: إباحة الصيد والتمتع بالطيبات.

ومثالها في حفظ المال[85]: التوسع في شرعة المعاملات كالقراض والسلم والمساقاة.

ومثالها فيما يتعلق بحفظ النسب: شرع المهور، والطلاق، واشتراط توفر الشهود على موجب حد الزنى.

وأما التحسينيات فهي ما لا يؤدي تركها إلى ضيق، ولكنها تندرج تحت مبدأ الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق.

ومثالها فيما يتعلق بحفظ الدين: أحكام النجاسات والطهارات.

وفيما يتعلق بحفظ النفس: آداب الأكل والشراب، ومجانبة ما استخبث من الطعام.

وفيما يتعلق بحفظ النسب: أحكام الكفاءة في الزواج وحسن المعاشرة.

وفيما يتعلق بحفظ المال: منع بيع النجاسات، وفضل المال والكلأ.

ودليل من ارتأى هذا الرأي ـ وهو أن المقاصد إنما تنحصر في هذه الكليات الخمس ـ هو استقراء الأحكام الشرعية المختلفة الذي دل على انحصار الحفظ فيها، وأنها جامعة لكل ما يحقق مصالح الناس.

ثم ذكر صاحب هذا الرأي أن هذه المقاصد ما هي إلا وسيلة لتحقيق المقصد الأسمى من وجود المكلفين في هذه الأرض وهو أن يكونوا عبيداً لله اختياراً كما أنهم عبيد له اضطراراً[86].

الرأي الثاني:

جمع أصحاب هذا الرأي بين طريقة الرازي ومن وافقه، وبين طريقة الشاطبي.

فقد قسموا المقاصد إلى ثلاثة أقسام هي: المقاصد الضرورية، والمقاصد

الحاجية والمقاصد التحسينية أو الكمالية، وعللوا ذلك بأمرين:

الأول:

إذا تم التسليم بأن المقصد العام للشارع هو تحقيق مصالح الناس؛ لذلك فإن برهان الحس والمشاهدة يدل على أن تحقيق ذلك لا يعدو هذه الأنواع الثلاثة.

الثاني:

إن استقراء الأحكام الشرعية الكلية والجزئية وعللها في مختلف الوقائع والأبواب يدل على أن كل حكم شرعي إنما كان لتحقيق هذه الأمور الثلاثة وحفظها[87].

ورأوا أن مجموع المقاصد الضرورية خمسة هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وبعضهم أخر العقل عن المال، وبعضهم الآخر استبدل كلمة العرض بكلمة النسل. كما أنهم اختلفوا في المواطن التي بحثوا فيها المقاصد[88].

كما أنهم رأوا أن الشريعة راعت تحقيق المقاصد من جانبين:

- جانب الوجود؛ بتحقيق ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها.
- جانب العدم؛ بمنع كل ما يتلفها، ويقف حائلاً دون حفظها وصيانتها.

الفقرة الثانية
آراء الباحثين في التشريع الجنائي الإسلامي ومقاصد الشريعة

عبر الباحثون في هذا المجال عن مقصودهم بالمقاصد بطريقتين:

الأولى:

أنها تتكون من حفظ كل ما هو ضروري، وتوفير كل ما هو حاجي

وتحقيق كل ما فيه تحسين حال الفرد والجماعة. والأمور الضرورية ترجع إلى خمسة أشياء هي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، حيث شرع لكل واحد منها أحكاماً تكفل إيجاده وإقامته، وأحكاماً تكفل حفظه وصيانته على التفاصيل التي مر ذكرها[89].

الثانية:

أنها الأقسام الخمسة المعروفة التي دل عليها استقراء النصوص الشرعية وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهذه تنضوى تحت الترتيب الثلاثي المتمثل في الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ففي مرتبة الضروريات يقف المقصد الأول وهو حفظ الدين، ويقف من ورائه المصالح الأخرى كافة، خادمة ومفتدية[90].

الفرع الثالث
توجيه وبيان

يسوغ للباحث بعد استعراض آراء العلماء في مقاصد الشريعة أن يسجل الملاحظات الآتية:

أولاً: من حيث المفهوم العام للمقاصد:

اتفق الباحثون جميعهم على أن المقصود العام للشريعة هو جلب المصالح ودرء المفاسد.

ثانياً: من حيث الاصطلاحات:

1 ـ اختلفوا في مسألة هل المقاصد الشرعية هي الكليات الخمس، أم أنها هي الأقسام الثلاثة؟. فالذين قالوا بأنها هي الكليات الخمس؛ جعلوا الأقسام الثلاثة بمثابة مراتب[91] أو وسائل مرحلية[92] أو أقسام للمناسب الذي يصلح وصفاً يبنى عليه الحكم[93]. والذين قالوا بأنها هي الأقسام الثلاثة؛ جعلوا

الكليات الخمس هي مجموع المقاصد الضرورية[94].

2 ـ جعل بعض الباحثين كلمة «مصلحة» مرادفة لكلمة «مقصد»؛ فيقولون «المصالح» وهم يعنون بها «المقاصد»، والعكس صحيح أيضاً[95]. كما أن بعضهم الآخر يعبر عن الأقسام الثلاثة بالمقاصد في الوقت الذي يعبر فيه عن الكليات الخمس بالمقاصد أيضاً[96]. والحقيقة أنه لا مشاحة في الاصطلاحات؛ إذ لم ينشأ عن اختلافهم في مجردها نتائج عملية. فالذي قال بأنها هي الثلاثة؛ جعل الكليات الخمس مراتب أو وسائل للمقاصد. والذي قال بأنها هي الخمسة جعل التقسيم الثلاثي وسائل مرحلية أو مراتب.

ثالثاً: من حيث وظائف الكليات الخمس ومداها:

قصر أكثر الباحثين وظائف الكليات الخمس على العقوبة الحدية؛ فبها وحدها ـ في تقديرهم ـ حفظت هذه الكليات، متأثرين في ذلك بظاهر كلام الشاطبي الذي ذكر دخولها في الضروريات بقوله: «ومجموع الضروريات خمسة...»[97]. لكنه لم يذكر صراحة دخولها في الحاجيات والتحسينيات. والحقيقة أن الشاطبي لا يقصد قصر الكليات الخمس على الضروريات، بل مقتضى كلامه أنها تدخل في الحاجيات والتحسينيات، ودليل ذلك ذكره ـ كما تقدم ـ لأمثلة لكل من الحاجي والتحسيني في العبادات والعادات وغيرها، وهي تصلح لأن تكون ـ كل واحدة في موضوعها ـ مضامين لكل كلي من الكليات الخمس.

رابعاً: من حيث الثمرة المستفادة من تناول الأصوليين للمقاصد:

تركزت أبحاث الأصوليين حول محور استنباط الأحكام من النصوص الشرعية باستخدام قواعد لفظية معينة تمكن الفقيه من استثمار الفروع من الأدلة، ووضعوا لذلك ضوابط لا بد من الالتزام بها لضمان صحة النظر، ودقة النتائج المستثمرة بالاستنباط[98].

لذلك تناولت أبحاثهم الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء، ومن حيث

دلالتها على المعاني، ومن حيث وضعها للمعاني المرادة منها. كما تناولت القواعد التي يرفع بها التعارض بين النصوص الشرعية... إلى غير ذلك من المسائل التي تناولتها هذه الأبحاث مما اقتضته طبيعة التأليف في هذه المادة.

وقد ترتب على ذلك أن جاءت أبحاثهم قاصرة على الألفاظ الشرعية وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ، ولم تعن عناية تامة ببيان مقاصد الشريعة وحكم التشريع. وهي بذلك لم تكن خادمة للمقاصد الشرعية متجهة لبيان حكم التشريع.

والشاطبي ـ فيما أعلم ـ هو الوحيد من القدامى الذي أفرد لمقاصد الشارع قسماً خاصاً هو القسم الثالث من الموافقات[99]. أما الباحثون المعاصرون فإن منهم ـ كما سلف البيان ـ من نحى في بحث المقاصد منحى الأصوليين القدامى، ومنهم من بحثها بصورة ألصق بحكم الشريعة ومقاصدها العامة... لكنهم ـ إجمالاً ـ لم يتوسعوا في بيانها؛ بل اكتفوا بترديد ما قاله سابقوهم[100].

المطلب الثالث
ثمار مستفادة

الفرع الأول
ضوابط تشريعية

أولاً:

جاء الإسلام بصورة المجتمع المثالي الذي فيه وحده يتحقق المبرر من وجود الإنسان، وفيه وحده تتحقق إنسانيته في مستواها الأعلى.

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَـٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[101].

﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾[102].

ثانياً:

هيكل المجتمع يقوم على أعمدة سبعة لا يقوم البناء إلا بها، وفقدان أحدها كفيل بتصدع الهيكل برمته، لأنها ترتبط ببعضها ارتباط الجزء بالكل والعلة بمعلولها[103]... ومن ثم فإن انهيار هذه الأعمدة إنما يعني مآل أمر الأمة إلى التصدع الذي لا يعني زوالها واضمحلالها بصورة مباشرة، بل يعني ارتكاسها إلى أقل من مستوى البهيمة العجماء[104]، مما يفضي إلى هلاكها التدريجي الذي يأخذ صوراً عديدة منها: أن يكون بأسها بينها شديداً وأن يتسلط عليها عدوها ويذيقها صنوفاً من الذلة والعذاب والهوان[106].

وتتمثل الأعمدة السبعة فيما يلي:

- سلامة الإدراك والتصور، وحفظه من الإهانة والخلل والفساد.

- جمع كلمة الأمة، وضمان وحدتها، وردع كل من يحاول المساس بكيانها.

- سلامة النفس البشرية، واستعدادها الدائم للعمارة المثلى، وحفظها من كافة صنوف الأذى والعدوان.

- تزويد العقل الإنساني بكل ما يعينه على الاستنباط والإبداع والابتكار والتحوير والتطوير، ووقايته من عوامل الهدم في جميع الصور والأشكال.

- حفظ النوع الإنساني من الاضمحلال.

- إعلاء شأن الإنسان، وحفظ كرامته حياً وميتاً.

- إباحة الملكية الفردية، وقطع الطريق أمام كل عدوان عليها.

ثالثاً:

الأعمدة السبعة التي سلف ذكرها هي مضامين الكليات الخمس التي جعلتها الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها، والتي بتحققها يتحقق الهدف الأعلى من وجود الإنسان، المتمثل في الخلافة في هذه الأرض، وتعميرها العمارة المثلى.

رابعاً:

تتمثل مقاصد الشريعة في تحقيق كل ما هو ضروري، وتوفير كل ما هو حاجي، وإيجاد كل ما هو تحسيني. وقد راعت الشريعة ذلك بوسيلتين:

الأولى: إيجابية، وذلك بتشريع الأحكام التي تكفل تحقيق المقاصد ابتداء، وتضمن لها الاستمرار.

الثانية: سلبية، بتشريع الأحكام التي تكفل حفظها وصيانتها، وتردع كل عدوان يقف حائلاً بقائها واستمرارها.

خامساً:

النظام الجنائي الإسلامي هو الوسيلة السلبية من مقاصد الشريعة، وهو ما عبر عنه «الشاطبي» بمراعاتها من جانب العدم[107]:

- فحفظ، الضروريات يكون من الناحية السلبية بأحكام الحدود، وأحكام الجهاد

- وحفظ الحاجيات، يكون من الناحية السلبية بالأحكام الشرعية المتعلقة بالقصاص والدية والتعازير.

- وحفظ التحسينيات، يكون من الناحية السلبية بالعقوبات التي تفرضها الدولة إزاء الأعمال التي يرتكبها الأفراد مخالفة لأوامرها المنظمة لشئونهم، الراعية لظروفهم، اللائقة بإنسانيتهم، الهادفة إلى تحقيق أهدافهم في العمارة المثلى[108].

سادساً:

الكليات الخمس المتضمنة في الأعمدة السبعة التي يقوم عليها هيكل المجتمع لا تقتصر على المقاصد الضرورية فحسب، بل هي داخلة في الحاجيات والتحسينيات.. والمقاصد في جوهرها، مستويات لتحقيق هذه الكليات التي هي وسائل هذه المقاصد كما سيتضح فيما بعد.

ومما سبق يتبين:

- أن الشريعة بمقاصدها قد مزجت بين الحد الأدنى المفروض، والحد الأعلى المطلوب لعمارة الكون كأفضل ما تكون عليه العمارة.

- وأنها حينما سنت العقوبة الحدية ضماناً لتنفيذ الحد الأدنى من أحكامها الذي لا يقوم المجتمع بدونه، إنما وضعت في حسابها أن ذلك قد يكون كافياً لحفظ المجتمع من السقوط، ولكنه ليس كافياً لترقية المجتمع واستثارته لبلوغ أعلى صفات الكمال، فهذا ينبع من الرغبة المنبعثة من أعماق النفس المسلمة التي لا تقف عند حدود القانون ملقية أثقالها نافضة يديها، وإنما تبحث عن الآفاق العليا، تستعين بالله لبلوغها، مهما كلفها ذلك من مصاعب ومشاق[109].

وبهذا فإنه لا يسوغ القول بأن شرعة العقاب في الإسلام تتفق مع غيرها من القوانين العقابية التي وضعها البشر، وإن شابهتها الأخيرة في بعض الأمور، لأن العقوبات التي فرضتها الشريعة جزاء على اقتراف بعض الجرائم، إنما هي جزء من تصور عام، ومن فكرة كلية أساسية عن الإنسان وعن المجتمع البشري اللائق بهذا الإنسان... فالعقوبة من جنس الشريعة التي فرضت العقوبة مع غيرها من الأحكام، والشريعة من جنس الفكرة الكلية الأساسية التي انبثقت عنها.

الفرع الثاني
المقاصد ومضامينها

سوف يتم في هذه الفقرة ـ بشيء من البيان ـ البحث في المقاصد الضرورية باعتبار أن العقوبة الحدية هي الشق الثاني منها، وباعتبار أن هذا المطلب قد انصب في أساسه على بحث العلاقة بين العقوبة الحدية ومقاصد الشريعة ضمن البحث في ماهيتها. لذلك فإن حظ المقاصد الحاجية والتحسينية من البيان لن يكون وافراً بل سيكتفي بإشارات عامة بالقدر الذي يميز الأولى ويجلي عن هذه الأخيرة الغموض.

أولاً
المقاصد الضرورية

هي القواعد التي يتأسس عليها بناء المجتمع بحيث إذا فقدت تصدع البناء وفقدت الأمة تماسكها، وآل أمرها من ثم إلى فساد، وتهارج على النحو الذي اتضح في بداية الفقرة الأولى من هذا المطلب(110).

ومجموع هذه القواعد خمس هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

أ ـ حفظ الدين:

تولت الشريعة حفظه بوسيلتين: (أولهما) إيجابية. (وثانيهما) سلبية.

أولاً: الوسيلة الإيجابية:

1 ـ ركز الخالق البارىء المصور جل شأنه في فطرة الإنسان مجمَوعة من الحاجات ـ بالمعنى العام ـ(111)، ورسم طريق تلبيتها حفظاً للدين:

ـ فالالتجاء إلى الله تعالى رغبة ورهبة يلبي افتقار الفطرة إلى الخالق.

ـ والعبودية لله تعالى تلبي حاجة الفطرة البشرية إلى إله.

ـ والإيمان بالغيب يلبي حاجة الفطرة البشرية إلى المجهول الذي يخرجها من قيد الحس الذي يقف عنده الحيوان، وينطلق بها في الآفاق العليا.

ـ والإيمان بالبعث والحساب يلبي حاجة الفطرة البشرية إلى العدل المطلق وإلى البقاء الطويل على السواء[112].

2 ـ تولى الخالق بنفسه منح الإنسان تصوراً كاملاً عنه، وعن الكون، والإنسان والحياة ووضح له علاقته بجميع من حوله... منحه تصوراً عالياً سامياً موحياً عميقاً مؤثراً يرتفع به إلى الآفاق العليا التي ينبغي له أن يرتفع إليها، وهو الذي خصه وكلفه وكرمه، ولم يتركه يتخبط في التيه، ويشرد في دياجير الضلال[113].

3 ـ جعل الشارع للدين أركاناً يقوم عليها، وهي علاقات تربط الإنسان بخالقه وتوثق صلته بربه، كما تتجلى فيها وحدة الجماعة وبروزها ككيان واحد متعدد الأعضاء. هذه الأركان هي العبادات ـ بالمعنى الفقهي الخاص ـ التي تؤخذ من قوله عليه الصلاة السلام: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان»[114].

4 ـ حبب الإسلام إلى البشر المنضمين إلى حضيرته الوحدة، ونبذ إليهم الفرقة[115]، وجعل من سننه في الكون أن يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار[116]، وأن بناء المجتمع النموذجي لا يقوم إلا بوجود الجماعة المؤمنة الآمرة بالمعروف الناهية عن المنكر، الحافظة لحدود الله[117]، وأن تشريعاته لا يمكن تطبيقها إلا في ظل دولته الحاكمة بشريعته[118]، وأن المؤمن ضعيف بنفسه قوى بإخوانه[119].

5 ـ جعل الإسلام من أهدافه العليا تحرير البشرية من العبودية لغير خالقها، لأنه ـ كما تقدم ـ هو الصورة المثلى التي ينبغي للبشرية أن تفيء إليها،

ففي ظله وحده يتحرر الإنسان من العبودية لغير خالقه سبحانه وتعالى، وبه وحده يستطيع الإنسان أن يدرك المبرر من وجوده[120]. لذلك جعل من الوسائل الإيجابية لحفظ الدين: الدعوة إلى الله تعالى بالبلاغ المبين الذي يوضح الفكرة، ويزيل الغبش والشبهات، ويقيم الحجة على كل من ظلم نفسه وتعالى عن الاستجابة[121].

ثانياً: الوسيلة السلبية:

وتتمثل فيما يلي:

1 ـ حد الردة:

ـ لأن الإسلام لا يقبل إكراه الإنسان على حمل عقيدة التوحيد: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ . . . ﴾ الآية[122]. فإذا حملها مختاراً فإنه لا يقبل منه بعد ذلك إهانتها بإلقائها، فإذا ثبت لديه أنه ألقاها، فإنه سيدفع رأسه ثمناً لإهانتها[123].

ـ وكذلك لأن الإسلام حريص على سلامة الإدراك والتصور لعقيدة التوحيد عند كل من يعتنقها بحيث يكون لديه من فهمها العميق ما يلزمه بصيانتها.

2 ـ حد البغي:

لأن جمع كلمة الأمة، وضمان وحدتها، يقتضي من الإسلام أن يردع كل من يحاول المساس بكيانها.

3 ـ الجهاد:

الذي شرع لإزاحة العوائق المادية التي تحول بين الناس وبين الاستجابة لدعوة هذا الدين، التي تهدف إلى تحريرهم من العبودية لغير خالقهم في جميع الصور والأشكال.

ب ـ حفظ النفس:

ومعنى حفظ النفس، حفظ الإنسان عموماً روحاً وعقلاً وجسداً. وقد جعل الإسلام ذلك بما يلي:

أولاً: الوسيلة الإيجابية:

1 ـ وضع الخالق الكريم في فطرة الإنسان الضمان لاستمرار الحياة على وجه الأرض تحقيقاً لأهدافه الحيوية في الخلافة والعمارة. والضمان المستودع في هذا الهيكل المنتصب إنما هو الغرائز والحاجات العضوية التي أودعها الخالق فطرة الإنسان ليحافظ على كيانه[124]:

ـ فالافتقار إلى الخالق، ضمان لمنح النفس الراحة والسكون وللقلب الأمان والطمأنينة.

ـ والجوع والعطش، ضمان لإعطاء الجسد حاجته الدائمة من المأكل والمشرب.

ـ والألم اللاذع من الحر والبرد، وتقلبات الجو، ضمان لإعطاء الجسد ما يقيه حر الشمس، وزمهرير البرد.

ـ والرغبة الشديدة في إمتاع النفس، ضمان لاستمرار تزويد الإنسان بضروراته من كل نوع.

ـ وغريزة حب البقاء المودعة في كيانه، والدافعة للدفاع عن النفس حينما ينشب الخطر، ضمان لعمله على كل ما يحقق له الأمن ويصد عنه أي اعتداء.

2 ـ شرع الإسلام لحفظ النفس وكفالة حياتها إيجاب تناول ما يتوقف عليه أصل الحياة من مأكل ومشرب ومسكن وملبس. وقرر أن النفس البشرية مصونة محترمة من أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً، ومن أماتها فكأنما أمات الناس جميعاً[125].

ولذلك أوجب أن يكون الإنسان آمناً مطمئناً على نفسه، وعرضه، وماله

في حله وترحاله، لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه كما ورد في السنة المطهرة[126].

ثانياً: الوسيلة السلبية:

صيانة الإنسان، وحفظ جميع حقوقه المادية والمعنوية على السواء اقتضى من الإسلام وضع تشريع متكامل، من أحكامه حد الحرابة لردع الذين يرهبون الناس ويهددون أمنهم، ويسعون في الأرض فساداً، فيقفون حائلاً بين الناس وبين الانتشار في فجاج الأرض، والابتغاء من فضل الله، وذكر الله كثيراً تحقيقاً لوظيفة وجودهم المتمثلة في الخلافة، ولهدف وجودهم المتمثل في إعلاء كلمة الله وتعمير أرضه العمارة المثلى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[127].

ج ـ حفظ العقل:

اتخذت الشريعة لحفظ العقل ما اتخذته للكليات الأخرى:

أولاً: الوسيلة الإيجابية:

لقد تولت الشريعة بيان كل ما يحتاج الإنسان إلى معرفته ولا سبيل إلى إدراكه بعقله، واكتفت بلفت انتباه الإنسان إلى المدركات الحسية التي يفتقر إلى معرفتها، والانتفاع بخواصها. وفي ذلك كله ما يدل على المنهج المناسب الذي اختارته لحفظ العقل البشري، والذي يتلخص فيما يلي:

1 ـ حصر دور العقل في مجاله المحدود بالمدركات الحسية التي[128]:

ـ يستطيع أن يدرسها ويحيط بخواصها، ويعرف كيف يستخدمها في إعلاء كلمة الله وتعمير أرضه العمارة المثلى[129].

ـ ويستطيع أن يستدل بوجودها على وجوب وجود خالقها[130].

ـ كما يستطيع أن يستدل بخضوعها لقانون الحدوث والتطور والفناء على أنها لا تملك مقومات الوجود الذاتي. ولذلك فهي تفتقر ضرورة لمن أوجدها،

وهو بحكم قدرته على إيجادها من العدم، يملك قطعاً مقومات الوجود الذاتي.

2 ـ حصر دور الوحي في بيان ما لا يستطيع أن يدركه العقل من مقتضيات الرسالة مع استخدام بعض المدركات الحسية التي يستطيع العقل الإحاطة بها لا لغرض علمي بل لغرض إيماني يرشد الإنسان إلى قدرة الله وغيرها من صفات كماله التي اختص وحده بعلمها، وبعلم ما يناسبه من لوازمها.

3 ـ إلزام العقل برد العلم إلى الله في معرفة ما تعلق به الخطاب الشرعي من الأمور الغيبية وقبولها بحسب دلالتها اللغوية بلا تكييف أو تشبيه أو تفويض أو نفي بتحريف أو تعطيل[131].

4 ـ منح العقل القدرة على فهم الخطاب الشرعي بدرجة جامعة بين:

ـ النظر في الأدلة العقلية المباشرة الدالة على وجود الله، ووحدانيته وربوبيته، وألوهيته، واختصاصه بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بكل كمال.

ـ النظر في الأدلة العقلية غير المباشرة تلك التي تخاطب الإنسان كله: عقلاً وروحاً، وقلباً، وحواساً، وغرائز، وحاجات عضوية، ورواسب من الماضي القريب والبعيد في مخزون الذاكرة، والقوى العضلية التي تحرك تلك الأجزاء كلها. ومن الأدلة العقلية غير المباشرة تلك التي تعرض أمام الإنسان مشاهد حية عن الكون والإنسان والحياة، وعلاقته بما فيها، وبما قبلها وبما بعدها وكلها يضعه أمام حقيقة التوحيد الكبرى ويقوده إلى التسليم بها بجميع أركانها.

ـ النظر في سنن الله في الكون، وأحوال الأمم والشعوب على مدار التاريخ[132].

ـ النظر في حكم الشريعة ومقاصد التشريع[133].

5 ـ وقاية الإنسان من عوامل الهدم الفكري بقصر مصادر التلقي ـ على الأقل في فترة احتضان العقل المسلم وتكوينه ـ على المصادر الشرعية المتمثلة في الوحيين[134] ووجوب خضوع المصادر التي يستمد منها المسلم معلوماته في شتى ضروب المعرفة لرقابة شرعية، حتى لا تغبش هذه المصادر على عقله

فلا يقوم بواجبه القيام المطلوب[135].

ثانياً: الوسيلة السلبية:

تقدم أن حفظ الشريعة للكليات من الناحية السلبية يكون بردع كل عدوان يقف حائلاً دون بقائها واستمرارها. لذلك فإن وقاية الإنسان من عوامل الهدم الفكري المتمثلة في طغيان الظلم عليه بدرجة لا يطيقها، وطغيان الملذات عليه بدرجة لا يقيم معها لأمر الله وزنا؛ اقتضت من الإسلام ضمان إقامة العدل بين أفراد الأمة وإقامة الأوصياء على أموال السفهاء من أبنائها، وإقامة الحد الواقي لعقولهم من وسائل التدمير فيها[136].

لقد بينت هذه الشريعة الربانية أن الخمر رجس من عمل الشيطان يقوع الفتنة والعداوة بين المؤمنين، ويقف حائلاً بينهم وبين الأهداف العليا التي وجدوا من أجلها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۞ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[137].

د ـ حفظ النسل:

أولاً: الوسيلة الإيجابية:

حفظ النسل من الناحية الإيجابية يعني ضمان بقاء النوع الإنساني، وتأمين انتشار الوجود البشري، على أكمل وأفضل ما يكون عليه البقاء والانتشار. وقد جعلت الشريعة ذلك بما يلي[138]:

1 ـ خلق الله تعالى لبني آدم من أنفسهم أزواجاً، وركب في فطرهم السكون والانجذاب إليها، وعد ذلك من آياته التي يمتن بها على عباده فقال جل شأنه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[139].

2 ـ شرع الأحكام المتعلقة بالتناكح والتناسل ورعاية الأسرة المسلمة المرتبطة بوشيجة العقيدة فوق آصرة القربى، وجعل هذه الأحكام من المتانة والإحاطة والدقة والشمول بدرجة أنها شرعت للإنسان كل ما يتعلق بارتباطاته بأسرته وبكل ما حوله ومن حوله، منذ ولادته إلى حين وفاته. . لا بل تعدت ذلك فشرعت له قبل أن يولد وبعد أن يموت.

3 ـ أعلى الله سبحانه وتعالى من شأن الإنسان، وحفظ كرامته حياً وميتاً، فجعله مؤتمناً على دينه[140]، وأوجب صيانة عرضه ذكراً وأنثى، حياً وميتاً.

4 ـ هدمت الشريعة كافة الجسور التي يعبر منها وقوعاً في جريمة الاعتداء على النسل فأوجبت الستر، وغض البصر، وحرمت الإعلان عن الفاحشة، وكل ما يوصل إليها، على اختلاف الطرق، وتعدد الوسائل[141].

5 ـ رغبت الشريعة في الزواج، وجعلته سنة من سنن صاحبها عليه الصلاة والسلام[142]، وحببت التيسير على مريد الزواج، وعدم إعناته بغلاء المهر، بل إنها جوزت تزويج من يرتضي دينه بخاتم من حديد أو بما معه من القرآن[143]. كل ذلك لتحقيق الأهداف العليا من الزواج التي لا يقف في طريقها توفر المهر وعدم توفره.

ثانياً: الوسيلة السلبية:

وتتمثل في الحدود الشرعية الرادعة للعدوان على النوع البشري والكرامة الإنسانية، وهي حد الزنى الذي يقام على كل من يقترف جريمة الإعتداء المادي على النسل، وحد القذف الذي يطبق على كل مقارف لجريمة الاعتداء الأدبي على النسل أيضاً[144]. كما تتمثل في تحريم جميع الأعمال التي تعتبر جسوراً يعبر منها للوقوع في هاتين الجريمتين.

هـ ـ حفظ المال:

أولاً: الوسيلة الإيجابية:

1 ـ المال عصب الحياة، وقوام المعاش، فهو وسيلة لإشباع غرائز الإنسان وحاجاته العضوية، وهو وسيلة تحقيق العمارة في هذا الكون[145]. وقد جعله الشارع من زينة الحياة الدنيا، فقال جل شأنه: ﴿ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[146].

ولهذا كله نظم الشارع الحكيم طرق تحصيله والانتفاع به[147]، تجارة وزراعة وصناعة[148]، وأوجب السعي للرزق والكسب، ونظم المعاملات والمبادلات والتجارة ضمن منهج اقتصادي شرعي روحي كفائي حيوي متكامل الجوانب، أباح فيه الحلال الطيب وبين الطرق الشرعية الموصلة إليه، وحرم فيه الحرام الخبيث وسد المنافذ أمام الوسائل كافة، التي يراد بها الوصول إليه مهما كان ظاهرها.

2 ـ هدمت الشريعة الجسور التي يعبر منها وقوعاً في جريمة الاعتداء على المال، فأوجبت تأمين ضروريات كل عضو من أعضاء المجتمع، بل أوجبت على المجتمع بكامله أن يهب للدفاع عن حق الله في أموال الأغنياء الواجب الآداء إلى الفقراء كلما تعرض هذا الحق للجحود والإنكار[149].

ثانياً: الوسيلة السلبية:

بعد أن أباح الله سبحانه وتعالى للإنسان أن يملك ما شاء له أن يملك بالكيفية الشرعية ليقوى على إعلاء كلمته وتعمير أرضه العمارة المثلى ـ بعد ذلك قطع العذر أمامه حتى لا يجد للعدوان على مال غيره مبرراً، ثم أمر بقطع يده إذا امتدت على حق غيره ظلماً وعدواناً، فأخلت بالأمن في الأمة كلها.

ثانياً: المقاصد الحاجية

هي السمات الأساسية التي اختص الله بها بناء المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها. وقد تقررت فيها لعلم الشارع الحكيم سبحانه وتعالى بطبائع مخلوقاته وتراكيبهم الفطرية التي يعلم منها أن العنت، وفوات المطلوب، والمشقة الكبرى، أمر حتمي لاحق لا محالة بالمكلفين، معرقل لهم بلا ريب عن آداء رسالتهم العظمى، ما لم يرفع عنهم الحرج، وييسر لهم سبل التعامل، والتبادل في الحياة[150].

قال تعالى: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ ﴾[151].

وقال جل شأنه: ﴿ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[152].

وقال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾[153].

ومجموع المقاصد الحاجية ـ كما تقدم ـ خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد تولت الشريعة حفظها بوسيلتين: (أولهما) إيجابية. (وثانيهما) سلبية.

فأما من الناحية الإيجابية:

فقد راعت حفظ الدين مثلاً بتشريع الرخص المخففة، كإباحة الفطر في رمضان لمن كان مريضاً أو على سفر، وقصر الصلاة الرباعية، وجمعها للمسافر والحاج، وإجازة الصلاة للعاجز قاعداً ومستلقياً وعلى جنب[154].

وراعت حفظ النفس مثلاً بإباحة الصيد والتمتع بالطيبات.

وراعت حفظ العقل مثلاً بتقريرها لمبدأ «لا إكراه في الدين». قال جل شأنه: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ﴾[155]. ورغبت المسلم في طلب الحكمة من أي مصدر كانت عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن. حينما وجدها فهو أحق بها»[156].

وراعت حفظ النسل مثلاً بتشريع الأحكام المتعلقة بالمهور، وجعلها

الطلاق هو آخر الحلول لمشاكل الزوجية المستعصية[157].

وراعت حفظ المال بتشريع العقود التي لا تنطبق عليها الأسس العامة للعقود، كعقد السلم الذي هو بيع للمعدوم، وعقد الاستصناع، والمزارعة والمساقاة.

وأما من الناحية السلبية:

فقد شرع لتحقيق المقاصد الحاجية الأحكام المتعلقة بالقصاص والدية والتعازير، والجارية على كل كلي من الكليات الخمس.

وقد دخلت هذه الثلاثة ضمن الناحية السلبية للمقاصد الحاجية، ولم تدخل في المقاصد الضرورية:

- لأنها مما يفتقر إليه الإنسان بحكم ما ركب في فطرته، وبحكم طبيعة العمران البشرى، وما ينشأ عنه من أمور تحتاج إلى تشريعات تضبطها.
- ولأن هذه العقوبات إنما هي تدارك بعد الفوات، وليست حفظاً عن التلف قبل وقوعه[158].

ثالثاً: المقاصد التحسينية

هي الآفاق العليا التي تريدها الشريعة لعمارة الكون العمارة المثلى كما يحب الله ويرضى.

هي البناء المتجدد، والتعمير المستمر، والارتقاء الدائم، الذي يهدف إلى بلوغ أعلى صفات الكمال في المجتمع البشري، ولا يقيده زمان أو مكان أو أشخاص بعينهم.

هي الأحكام المتعلقة بالذوق الإسلامي الذي هو خلاصة التفاعل مع الأحكام الشرعية بالمعايشة الفكرية والسلوكية والشعورية لها، والتي بتحققها يتميز المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها.

قال ابن عاشور: «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها»[159].

ومجموع المقاصد التحسينية خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وقد تولت الشريعة حفظها بوسيلتين:

(الأولى) إيجابية. (والثانية) سلبية.

فأما من الناحية الإيجابية:

فقد تولت حفظ الدين مثلاً بتشريع أحكام الطهارة والنجاسة، وستر العورة وأخذ الزينة عند كل مسجد[160].

وتولت حفظ النفس مثلاً بتشريع الأحكام المتعلقة بآداب الأكل والشرب وآداب الطريق وحقوقها.

وتولت حفظ العقل مثلاً بجعلها الارتفاع عن اللغو قولاً، وفعلاً، واهتماماً والارتفاع عن المراء الذي يهدر الطاقات العقلية، ويولد الأحقاد والضغائن ـ بجعلها ذلك من صفات الشخصية الإسلامية في أفقها الأعلى.

قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ * ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ * وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾[161].

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: «تلا رسول الله ﷺ هذه الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾. فقال يا عائشة: «إذا رأيتم الذين يجادلون فيه، فهم الذين عناهم الله فاحذروهم»[162].

وعن أنس رضي الله عنه[163] قال: قال رسول الله ﷺ: «من ترك الكذب وهو باطل بني له في ربض الجنة، ومن ترك المراء وهو محق بني له في وسطها

ومن حسن خلقه بني له في أعلاها»[164].

وقال ﷺ: «دع المراء فإن نفعه قليل»[165]. وقال أيضاً: «إياكم والمراء»[166].

وتولت حفظ النسل مثلاً بتشريعها للأحكام المتعلقة بالكفاءة في الزواج وآداب المعاشرة الزوجية.

وتولت حفظ المال مثلاً بتشريعها للأحكام التي تمنع المسلم من الغش والتدليس، والاحتكار، والإسراف، والتقتير في الإنفاق، وبيع النجاسات.

وأما من الناحية السلبية:

فقد تولت حفظها بتشريع العقوبات التي تقررها الدولة إزاء الأعمال التي يرتكبها من يحملون تابعيتها، مخالفة لأوامرها المتعلقة بمختلف شئون حياتهم منها مثلاً: المتعلقة بتحريم قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد، أو المتعلقة بتنظيم المرور على الطرقات، أو المتعلقة بآداب الأكل والشرب في المحال العامة أو المتعلقة بتنظيم دور الخيالة والمسرح أو ما شابه ذلك.

المبحث الثالث
أثر العقوبة الحدية في تهذيب غرائز الإنسان وحاجاته العضوية

لا بد ـ قبل الحديث في موضوع هذا المبحث ـ من بيان أن تسمية الدوافع بالغرائز والحاجات؛ أمر مختلف فيه بين المتخصصين في الدراسات النفسية والتربوية.

فيطلق «أبراهام ماسلو Abraham Maslow»[167] مثلاً على الدوافع اسم «الحاجات الأساسية»، ويقسمها إلى خمس حاجات، في حين يطلق عليها «وليم جيمس William James»[168] اسم «الغرائز Fap» ويعددها باثنين وثلاثين غريزة[169].

أما «فرويد» فيحصرها في غريزتين هما: غريزة الحياة، وغريزة الموت.

ويرى «محمد قطب» أن حب الحياة والاستمتاع بها هو الدافع الأكبر في الكيان البشري الذي يتولد عنه فرعان رئيسان فطريان هما: حفظ الذات وحفظ النوع.

ولقد آثرت التسمية التي أثبتها في ثنايا هذا البحث:

ـ لأن الغرائز مطالب منها المادي، ومنها المعنوي أو الروحي.. مثيراتها خارجية، وليست ضرورية الإشباع، لأنه لا ينتج عن عدم إشباعها شيء سوى

القلق النفسي الذي يزول بالتسامي والاشتغال بالبديل. ولذلك لم ترخص الشريعة لإشباعها بغير الطريق المباح شرعاً.

ـ ولأن الحاجات العضوية مطالب مادية؛ مثيراتها باطنية، وإشباعها ضروري وعدم إشباعها يؤدي إلى هلاك الإنسان. ولذلك أباحت الشريعة إشباعها بطريق غير شرعي في حالة الاضطرار[170].

والآن لنشرع في الحديث في موضوع المبحث.. فنقول وبالله التوفيق: تبين من خلال ما تم عرضه فيما سبق أن الفطرة تعني التطابق الخلقي بين الإنسان وبين ما هو مكلف به شرعاً:

ـ فالشريعة أقرت ما في فطرته من عجز وافتقار إلى الخالق.

ـ وضمنت إشباع ما ركب في فطرته من غرائز وحاجات عضوية.

ـ ولم تناد بعصمته عن المعصية، ولم تقره في ذات الوقت عليها[171].

واتضح من خلال ما تم عرضه في المبحث السابق التطابق التام بين المقاصد وبين طبيعة هذا الكائن المركبة من عقل وروح وجسد، وكذلك بينها وبين هدفه المحدد ودوره المرسوم في الخلافة في الأرض؛ لإعلاء كلمة الله وتعمير أرضه كما يحب ويرضى.

ومعلوم أن الجريمة عموماً، والحدية منها بصفة خاصة هي حجر عثرة يقف في طريق حركته في هذه الحياة. ولذلك وضع الإسلام العقوبة الحدية:

ـ رادعاً لكل من ارتكب جريمة الاعتداء على هذه الأهداف، وتخطى النظام القائم على تحققها، وترقية الحياة الإنسانية بها.

ـ وزاجراً لكل من لم يقع بعد تحت طائلتها، ويعاني آلام شرها.

وهي تقوم بدور تهذيبي تربوي ضابط لغرائز الإنسان وحاجاته العضوية.. فكيف تقوم العقوبة الحدية بهذا الدور؟!.

بادىء ذي بدء، اعترف الإسلام بالواقع البشري على حقيقته؛ فلم يكبت

الغرائز والحاجات العضوية التي هي طاقات حيوية دافعة في الكيان البشري؛ تجعله يعمل لإشباعها[172]. قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾[173]. وكذلك لم يقبل الإسلام لهذه الغرائز والحاجات أن تطغى لأن في طغيانها نشراً للفوضى والاضطراب في المجتمع، بل نظم كيفية إشباعها:

ـ فقد حصن الإنسان روحاً وعقلاً وجسداً بالعقيدة الإسلامية ومقتضياتها الإيمانية عن الانحراف وراء التصورات الباطلة، والفلسفات الهزيلة لعلمه أن في فطرة الإنسان غريزة التدين التي تعني شعوره بالعجز والافتقار إلى الخالق، والتي يندرج تحتها ميله للبحث عن عقيدة وفكرة يؤمن بها، ويتميز بها عن غيره، ويحقق بها ذاته في خضم الحياة.

ـ لم ينظر الإسلام إلى الشهوة الجنسية على أنها رجس وقذارة أو أنها هي الدافع لجميع أنشطة الإنسان في الحياة كما ذهب إلى ذلك الذين لا يعلمون. بل إنه قرر أن هذا أمر مزين في الفطرة ـ كما تقدم في آية آل عمران ـ لأنه مظهر من مظاهر غريزة حفظ النوع، ورسم طريقة إشباعه، وهي الزواج الشرعي الذي ندب إليه وجعله سنة من سنن رسول الإسلام ﷺ. قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[174]. وقد تقدم أن رسول الله ﷺ قد خطّأ من أراد أن يترهبن في الإسلام بقوله لهم: «أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[175]. كما أوجب الإسلام على من لم يتمكن من الزواج أن يضبط نفسه عن الوقوع في الفاحشة ويتسامى عن إشباعها بغير الطريق الشرعي[176]. قال رسول الله ﷺ: «يا معشر الشباب! من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[177].

- جعل العقيدة هي أساس الالتقاء بين بني الإنسان، وآصرة التجمع البشري التي باتحادها يكون الاتحاد والولاية والتناصر. وباختلافها تكون الفرقة والعداء والتنابذ. وذلك لعلمه أن الحالة الفطرية في الإنسان هي حالة الاستقرار التي لا يتناسب معها إلا الارتباط العقيدي، فلم يجعل الروابط الأخرى كالرابطة العاطفية، والرابطة المصلحية المادية أساساً للتجمع؛ لأنها روابط مؤقتة تزول بزوال مؤثراتها، ولا تليق بالإنسان الذي كرمه الله ونعمه. قال جل شأنه في شأن نوح عليه الصلاة والسلام: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۝ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾[178].

- وكما هو شأنه مع شهوة الجنس من حيث إقرارها، ورسم طريقة إشباعها فكذلك شأنه مع الملكية الفردية وشهوة المال. فقد اعترف بالملكية الفردية، واعتبر أن حب المال أمر مستقر في أعماق النفس الإنسانية؛ لأنه مظهر من مظاهر غريزة حب البقاء. قال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾[179]. وقال جل شأنه: ﴿وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾[180]. ولكنه بعد اعترافه بها، وإقرارها لم يقبل لهذه الغريزة أن تطغى؛ بل إنه نظمها ووضع لها ضوابط، وقيوداً رسمت طريقة إشباعها ضمن نظام اقتصادي متكامل جامع بين ثلاثة أنواع من الملكية: فإلى جانب ملكية الفرد هناك ملكية الدولة وملكية الجماعة كلها[181].

ولعل في ذلك تصريح للحق عن محضه، وانكشاف للموري من أن الإسلام هو وحده شريعة الفطرة الإنسانية المتطابقة مع طبيعة الخلقة البشرية والظروف المحيطة بالإنسان على امتداد حياته زماناً ومكاناً[182].

والإسلام بعد أن اعترف بهذه الغرائز والحاجات مقرراً عدم جواز كبتها وبعد أن رسم طريق إشباعها مقرراً عدم جواز طغيانها، واستعباد الإنسان لها... بعد ذلك جعل لها حدوداً تضبطها، وتهذبها؛ لعلمه أن أمام الإنسان مغريات في الكون من جانب، وغرائز وحاجات تتطلب إشباعاً من جانب آخر؛

الأمر الذي يحتاج إلى ضابط لإحداث التوازن بين هذه الغرائز والحاجات وبين مثيراتها في الكون ووسائل الإغراء لإشباعها. وقد حرص على أن تكون هذه العقوبة زاجرة؛ تردع كل من سقط في مهاوى الجريمة فلا يعود إلى ارتكابها مرة أخرى. كما تمنع من لم يرتكبها من ارتكابها حين يتذكر ألم العقوبة ونكال الفضيحة[183]. وقد جاء ذلك من خلال قسوة العقوبة المناسبة للجريمة من ناحية، ومن خلال طريقة تنفيذها من ناحية أخرى. قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[184]. وقال جل شأنه: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[185].

والعقوبة الحدية بهذا المعنى، وكما تقدم في المبحث السابق؛ هي في حقيقتها ضابط لحفظ النظام العام في المجتمع الإسلامي، شقيقة للضروريات من مقاصد الشريعة. لذلك فإنها لن تؤتى أكلها، ولا معنى لإقامتها، ولن تحقق الضبط والتهذيب المقصود من وراء تشريعها إلا إذا توافر الجانب الإيجابي من المقاصد وهو أحكام الإسلام العملية التنظيمية التي تكفل تحقيق المقاصد ابتداء وتضمن لها الاستمرار[186]؛ فالإسلام يقطع العذر أمام السارق مثلاً قبل أن تقطع يده[187].

وهنا لا بد من الإشارة إلى قضية غفل الكثيرون عنها، تبرز وتتردد على الألسن كلما ورد ذكر الحكم بما أنزل الله؛ وهي توقعهم أن المطلوب من الحكم بما أنزل الله هو إقامة الحدود في مجتمعات محسوبة على الإسلام لا تمثله تمثيلاً دقيقاً، إذا التزمنا بمعنى الكلمة. ونظراً لعلمهم بشيوع الجريمة في هذه المجتمعات المعاصرة؛ سرعان ما تقفز إلى خيالهم صور المشوهين والقتلى بفعل الحدود الشرعية.

لقد غفل هؤلاء وأولئك عن قضايا هامة يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند المطالبة بتحكيم شريعة الله منها:

1 ـ أنه لا بد من تطبيق أحكام الإسلام العملية التنظيمية الجامعة لمنهج الحياة الإسلامية في الاجتماع والاقتصاد والحكم قبل تطبيق العقوبة الحدية؛ لأنها قد جاءت لضبط الناس على النظام الإسلامي ليظل قائماً في الحياة، ويؤتى ثماره اليانعة.

2 ـ أنه لا بد أن يتم تطبيق العقوبة الحدية من قبل الدولة:

ـ التي تؤمن بالإسلام عقيدة ومنهاجاً.

ـ والتي تستمد وجودها في الحكم من الإسلام ذاته؛ أي تملك منه وجوداً شرعياً.

3 ـ وأنه لا بد أن تكون أمة الإسلام التي سوف تطبق عليها أحكام الإسلام العملية التنظيمية على دراية كاملة بدينها؛ إدراكاً وتصوراً، عقيدة ومنهاجاً.

ولقد سبق لهذه الأحكام أن طبقت في المجتمع الإسلامي في ظل الضوابط الحدية التي نحن بصددها، ولم تظهر للمجتمع الإسلامي صورة مشوهة كتلك الصورة التي يتخيلها الواهمون، ولعله من المثير حقاً؛ أن نعلم أنه لم تتعد الأيدي التي قطعت عن ست أيد خلال فترة الحكم الإسلامي في عصر ازدهاره[188].

الهوامش

(1) للجزاء شقان: شق ثوابي، وشق عقابي. أي العقوبة بمعناها الواسع، وهو المقصود هنا من كلمة جزاء. راجع: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، ومراجعة: السيد محمد بدوي، ط 1 (الكويت: دار البحوث العلمية، 1393 هـ/ 1973 م) ص 261.

(2) سوف تبين هذه الفكرة ـ إن شاء الله ـ في المبحث الأول من هذا الفصل.

(3) الجزاء هنا بالمعنى الواسع المتضمن للثواب والعقاب.

(4) سورة الذاريات، الآيات: (56).

(5) سورة البقرة، الآية: (30).

(6) سورة الأحزاب، الآية: (72).

(7) استعنت لطرح هذه الأفكار بالتأمل فيما عرضه الدكتور دراز رحمه الله في كتابه: دستور الأخلاق في القرآن، ص 136ـ137، ص 245 وما بعدها ـ وراجع ما سبق ص 103.

(8) ذكر الإمام ابن العربي هذه التساؤلات وافترض أن السائل غافل عن حقيقة الألوهية وخصائصها، وأن السؤال ينصب على (لماذا؟) لا على معرفة حكمة الله من وراء ذلك. راجع: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت: 534 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: علي البجاوي، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1376 هـ/ 1957 م) ج 2، ص 791.

(9) سورة الروم، الآية: (30).

(10) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلي عليه. وأخرجه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 276ـ277.

(11) هو محمد بن علي الشوكاني الصنعاني، ولد سنة 1173 هـ في هجرة شوكان، ونشأ بصنعاء. كان يرى حرمة التقليد. من كتبه: «القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد» و«الفتح الرباني». توفي رحمه الله سنة 1250 هـ. راجع: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ط 15 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405 هـ/ 1985 م) ص 389ـ390.

(12) الشوكاني، فتح القدير، ج 4، ص 224. وقد صرح بأن ذلك هو مذهب جمهور السلف.

(13) هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن غالب المحاربي الغرناطي المالكي عالم مشارك في الفقه والحديث والتفسير والنحو واللغة والأدب. ولى القضاء في المرية. من كتبه: «الجامع المحرر الصحيح الوجيز في تفسير الكتاب العزيز» ولد سنة 481 هـ وتوفي سنة 541 هـ. راجع: كحالة، معجم المؤلفين، ج 5، ص 93.

(14) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 14، ص 26.

(15) هو عياض بن حمار المجاشعي التميمي، كان صديقاً قديماً لرسول الله ﷺ، وكان إذا قدم مكة لا يطوف إلا في ثياب رسول الله ﷺ. راجع: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 3، ص 1232ـ1233.

(16) صحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، ج 4، ص 2197.

(17) سورة البقرة، الآية: (286).

(18) و (19) سيأتي الحديث عن هذه المعاني إن شاء الله في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(20) سورة الأعراف، الآيات: (172ـ174).

(21) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (طبعة كتاب الشعب)، ج 2، ص 261 ـ سيد

قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1392.

(22) هو واد لهذيل، من وراء عرفة على ليلتين منها.

(23) الطبري، جامع البيان، ج 13 ص 222. وقد روي هذا الحديث مرفوعاً وموقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما، وأشار ابن كثير إلى أن الموقوف أكثر وأثبت. راجع: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 261ـ262. قال الأستاذ أحمد شاكر في شرح المسند: «وكأن ابن كثير يريد تعليل المرفوع بالموقوف، وما هذه بعلة، والرفع زيادة من ثقة فهي مقبولة صحيحة». راجع: مسند الإمام أحمد، ج 4، ص 151، هامش رقم 2455. ولعل مما حمل الأستاذ على هذا الكلام هو قول ابن كثير بعد أن أطال في تعليله: «فهذه الطرق كلها مما تقوى وقف هذا على ابن عباس والله أعلم». راجع: تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 262.

(24) هو أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي بن كثير البصري الدمشقي الشافعي. ولد سنة 705 هـ وتوفي سنة 774 هـ. كان فقيهاً متقناً، ومحدثاً بارعاً، ومؤرخاً ماهراً ومفسراً ضابطاً. قال عنه ابن حجر: «إنه كان من محدثي الفقهاء». من كتبه: «البداية والنهاية في التاريخ» و«جامع المسانيد» و«الاجتهاد في طلب الجهاد». راجع: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 386ـ387.

(25) هو أبو عبد الله الأسود بن سريع بن حمير بن عبادة بن النزل التميمي من بني سعد. غزا مع النبي ﷺ أربع غزوات، كان قاصاً شاعراً. (الاستيعاب، ج 1، ص 89ـ90). توفي في عهد معاوية رضوان الله عليهم. (الإصابة، ج 1، ص 44ـ45).

(26) الطبري، جامع البيان، ج 13، ص 231. و(ذرياتهم) هي قراءة نافع وابن عامر وأبو عمرو، أما (ذريتهم) فهي قراءة أهل مكة والكوفة. راجع: أبو زرعة عبد الرحمن بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط 1 (بنغازي: جامعة بنغازي سابقاً قاريونس حالياً 1394 هـ/ 1974 م) ص 301ـ302.

(27) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 2، ص 264.

(28) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 7، ص 315ـ316.

(29) الشوكاني، فتح القدير، ج 2، ص 263.

(30) راجع في هذا المعنى: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 1394.

(31) الندوى، الأركان الأربعة، ص 20ـ21.

(32) رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه وقد سبق تخريجه في المطلب الأول من هذا المبحث.

(33) راجع تفاصيل ذلك في: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت: 490 هـ)، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، طبعة مصورة بالرياض (حيدر آباد: لجنة إحياء المعارف النعمانية، 1372 هـ) ج 1، ص 73ـ78 ـ عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت: 730 هـ)، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ط 1 (استامبول: دار سعادت، 1307 هـ) ج 4، ص 229ـ237 ـ شهاب الدين محمود الزنجاني (ت: 656 هـ)، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح، ط 1 (دمشق: كلية الشريعة بجامعة دمشق، 1382 هـ/ 1962 م) ص 35ـ36 ـ جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت: 772 هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401 هـ/ 1981 م) ص 126ـ132 ـ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن الهمام، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، 1350 هـ) ج 2، ص 148ـ150.

(34) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تناله شفاعة، ج 1، ص 191.

(35) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، ج 2، ص 671 ـ كما أخرج هذا الحديث أبو داود والنسائي وابن ماجه وأحمد. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ج 1، ص 45.

(36) سورة النحل، الآية: (43)، وسورة الأنبياء، الآية: (7).

(37) سورة الإسراء، الآية: (15).

(38) قال أبو يوسف رحمه الله: «كان أبو حنيفة رضي الله عنه يقول لا عذر لأحد من الخلق في جهله معرفة خالقه لأن الواجب على جميع الخلق معرفة الرب سبحانه وتعالى وتوحيده لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه وسائر ما خلق الله سبحانه وتعالى. فأما الفرائض فمن لم يعلمها ولم تبلغه فإن هذا لم تقم عليه حجة حكمية بلفظه».

راجع: علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت: 587 هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط 1 (القاهرة: نشر جابري زادة وآخرون، وطبع في المطبعة الجمالية، 1328 هـ/ 1910 م) ج 7، ص 132.

(39) علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت: 450 هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بلا رقم طبعة (القاهرة: المطبعة المحمودية، بلا تاريخ) ص 211.

(40) راجع هذه التعريفات في: عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت: 630 هـ)، المغني، تصحيح: محمد خليل هراس، بلا رقم طبعة (القاهرة: مطبعة الإمام، بلا تاريخ) ج 8، ص 157ـ158 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 227 ـ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم (ت: 970 هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط 1 (القاهرة: المطبعة العلمية، بلا تاريخ) ج 5، ص 44 ـ محمد بن علاء الدين الحصفكي (ت: 1088 هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ج 3، ص 177 (مطبوع مع رد المحتار المعروف بحاشية ابن عابدين، بلا رقم طبعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1272 هـ) ـ محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ط 1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1966 هـ) ج 6، ص 256 ـ وراجع آراء فقهاء المذاهب في مدلول التعزير في: عبد السلام محمد الشريف، المبادىء الشرعية في أحكام العقوبات في الفقه الإسلامي، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406 هـ/ 1986م) ص 59ـ66.

(41) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 213.

(42) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 609.

(43) أحمد فتحي بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1381 هـ/ 1961 م) ص 9.

(44) أقصد الإمامين الجليلين: البخاري ومسلم. راجع تفاصيل هذا الرأي وأدلة القائلين به في: محمد بن إدريس الشافعي، الأم، بلا رقم طبعة (القاهرة: كتاب الشعب، 1388 هـ/ 1988 م). ج 6، ص 124 أو ص 128.

(45) راجع في ذلك: أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، شرح العناية على الهداية (مطبوع على هامش فتح القدير لابن الهمام) ج 4، ص 112 ـ زين العابدين بن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 3 ـ برهان الدين أبي الحسن علي

بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدى، بلا رقم طبعة (القاهرة: مطبعة صبيح وأولاده، بلا تاريخ) ج 2، ص 70.

(46) متفق عليه. فقد رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب حدثنا أبو اليمان. ورواه مسلم في كتاب الحدود، باب الحدود كفارات لأهلها. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 220ـ221.

(47) أبو بكر الأزدي المشهور بابن دريد، جمهرة اللغة، ج 1، ص 57 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري،الصحاح، ج 2، ص 462 ـ علي بن إسماعيل بن سيده (ت: 458 هـ)، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1377 هـ/ 1958 م) ج 2، ص 352ـ354 ـ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 583 ـ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (ت: 817 هـ)، القاموس المحيط، بلا رقم طبعة ـ وهي مصورة عن الأصل وهو الطبعة الثانية: القاهرة: البابي الحلبي، 1371 هـ/ 1952 م ـ (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بلا تاريخ) ج 1، ص 296 ـ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت: 1205 هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، بلا رقم طبعة (الكويت: وزارة الإرشاد والإنباء، 1385 هـ/ 1965 م) ج 8، ص 6.

(48) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدى، ج 2، ص 70 ـ كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (ت: 861 هـ)، فتح القدير، بلا رقم طبعة (القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ) ج 4، ص 113.

(49) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 33.

(50) محمد الشربيني الخطيب (ت: 977 هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، 1378 هـ/ 1958 م) ج 4، ص 4، ص 155.

(51) منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: 1051 هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى، بلا رقم طبعة (الرياض: مكتبة النصر الحديثة، بلا تاريخ) ج 6، ص 77ـ إبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (ت: 1353هـ)، منار السبيل في شرح الدليل، تحقيق: زهير الشاويش، ط 4 (دمشق: المكتب الإسلامي، 1399 هـ/ 1979م) ج 2، ص 360

(52) أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت: 850 هـ)، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، ط 1 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1368 هـ/ 1949 م) ج 5 ص 139. وهذا التعريف هو الذي اختاره الشيخ السيد سابق في كتابه فقه السنة، ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1397 هـ/ 1977 م) ج 2، ص355.

(53) محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: العقوبة، ص 92.

(54) عبد السلام محمد الشريف، المبادىء الشرعية، ص 53 وما بعدها.

(55) هذا تعريف الركن عند الحنفية، أما عند غيرهم فهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان جزءاً من حقيقته أم لا. راجع: المولى منلا خسرو مسكين، مرآت الأصول في شرح مرقاة الوصول، بلا رقم طبعة (بلا مكان: دار الطباعة العامرة، 1282 هـ) ص 240. وقد عرف البخاري ركن الشيء بأنه: «ما لا وجود لذلك الشيء إلا به». وعرف الشيخ زكريا الأنصاري الركن بأنه: «ما يتم به الشيء وهو داخل فيه». راجع: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ج 2، ص 344 ـ زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري (ت: 926 هـ)، حدود الألفاظ المتداولة في أصول الفقه والدين، رسالة منشورة في مجلة دار الحديث الحسنية التي تصدر في المغرب، العدد الثالث، 1402 هـ/ 1982 م، بتقديم الدكتور فاروق حمادة، ص 350 ـ عبد الجليل القرنشاوي، دراسات في الشريعة الإسلامية، بلا رقم طبعة (بنغازي: جامعة قاريونس، بلا تاريخ) ص 20، وراجع كذلك: ص 207ـ208 من نفس المؤلف.

(56) ابن دريد، جمهرة اللغة، ج 1، ص 301 ـ الجوهري، الصحاح، ج 3، ص 1139 ـ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 509.

(57) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 78ـ79.

(58) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، طبعة المكتبة التجارية (القاهرة: نشر الشيخ عبد الله دراز، بلا تاريخ) ج 2، ص 6.

(59) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ط 9 (الكويت: دار القلم، 1390 هـ/ 1970 م) ص 197ـ198.

(60) هو حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، ولد في الطابران قصبة طوس بخراسان سنة 450 هـ، وتوفي بها سنة 505 هـ. من

كتبه: إحياء علوم الدين، ومحك النظر، والمنخول. راجع: الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 22.

(61) المستصفى من علم الأصول، ط1 (القاهرة: الأميرية ببولاق، 1322 هـ) ج 1، ص 286.

(62) المصدر نفسه، ج 1، ص 287ـ288.

(63) المصدر نفسه، ج 1، ص 289ـ292.

(64) المصدر نفسه، ج 1، ص 288 وما بعدها.

(65) هو أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الطبرستاني الأصل، الرازي المولد، فقيه شافعي له باع طويل في المعقولات. من كتبه: «شرح الوجيز في الفقه للغزالي»، و«المعالم» وهو في أصول الفقه، و«المطالب العالية»، و«البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان» وهما في علم الكلام. ولد سنة 544 هـ، وتوفي في هراة سنة 606هـ. راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج4، ص 248ـ252.

(66) المحصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، ط 1 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1400 هـ/ 1980 م) ج 1، القسم الثاني، ص 220ـ222.

(67) المصدر نفسه، ج 2، ق 2، ص 222.

(68) هو أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب، من فقهاء المالكية. من كتبه: «جامع الأمهات» و«منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل». ولد في أسنا بصعيد مصر سنة 570 هـ، وتوفي في الإسكندرية سنة 646هـ. وكان أبوه حاجباً فعرف به. راجع: الزركلي، الأعلام، ج4، ص211.

(69) مختصر المنتهى، طبعة كردستان العلمية (القاهرة: فرج الله زكي، 1326 هـ) (مطبوع مع مسلم الثبوت ومنهاج البيضاوي) ص 192ـ193 ـ وراجع كذلك: محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بلا رقم طبعة (بيروت: دار المعرفة، بلا تاريخ) ص 216ـ219، فقد عبر عن المقاصد بذات الطريقة التي عبر بها الرازي في المحصول.

(70) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي أبو الخير الشيرازي المعروف بالبيضاوي

قاضي وفقيه شافعي توفي سنة 691 هـ وقيل غير ذلك. من كتبه: «منتهى المنى في شرح أسماء الله الحسنى» و«شرح مصابيح السنة للبغوي» و«أنوار التنزيل في أسرار التأويل في تفسير القرآن». راجع: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبعة مصورة عن طبعة استامبول (بغداد: مكتبة المثنى، 1951 م) ج 1، ص 462ـ463.

(71) البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، طبعة كردستان (القاهرة: فرج الله زكي، 1326 هـ) ص 85.

(72) عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري (ت: 1225 هـ)، فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ط 1 (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1324 هـ) ج 2، ص 262 ـ 263 ـ وراجع كذلك: محب الله بن عبد الشكور البهاري، مسلم الثبوت، طبعة الجمالية (القاهرة: فرج الله زكي، بلا تاريخ، ص 210ـ211 (طبع مع مختصر ابن الحاجب ومنهاج البيضاوي).

(73) هو سيف الدين علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي، ثم الشافعي، فقيه أصولي متكلم، منطقي، حكيم. ولد بآمد سنة 551 هـ وأقام ببغداد ثم انتقل إلى الشام ثم إلى الديار المصرية، وتوفي بدمشق سنة 631 هـ. من تصانيفه: «غاية المرام في علم الكلام» و«دقائق الحقائق في الحكمة». راجع: كحالة، معجم المؤلفين، ج 7، ص 155.

(74) الإحكام في أصول الأحكام، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، 1387 هـ/ 1968 م) ج3، ص 252ـ253.

(75) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي، فقيه أصولي مفسر، محدث، من أئمة المالكية. من كتبه: الاعتصام، والمجالس، وكتاب الإفادات والإنشاءات، وشرح الألفية الذي سماه: «المقاصد الشافية في شرح خلاصة الكافية» توفي في شعبان سنة 790 هـ. راجع: محمد بن مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط 1 (القاهرة: المطبعة السلفية، 1349 هـ) ص 828 ـ الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 75.

(76) ج 2، ص 5.

(77) وهي الصفحات المذكورة في الجزء الثاني من الموافقات؛ من ص 8 إلى ص 64.

(78) المصدر نفسه، ج 2، ص 8ـ9.

(79) لعله يقصد بالجنايات: العقوبات، وتعبيره أنها: «يجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» معناه: أن دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تضم تحتها الجنايات ووسيلة الزجر عن مقارفتها، وردع كل من يرتكبها وهي العقوبات، وهي كلها معاصي ومنكرات يجب النهي عن فعلها.

(80) و(81) المصدر نفسه، ج 2، ص 9ـ11.

(82) المصدر نفسه، ج 2، ص 11ـ12.

(83) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1397 هـ/ 1977 م) ص 118. وقريب من ذلك ما ذهب إليه الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: أصول الفقه، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1973 م) ص 350ـ364، وقد ذكرها في فصل خاص سماه: مقاصد الأحكام، وعند ذكره للمقاصد سماها المصلحة. راجع: ص 352 وما بعدها.

(84) البوطي، ضوابط المصلحة، ص 119ـ120.

(85) يلاحظ هنا أنه قدم المال على النسل في حين أنه قدمه على المال عندما عددها.

(86) المصدر نفسه، ص 120ـ121.

(87) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص 199.

(88) فالشيخ محمد الخضري ذكرها في مبحث: «تقسيم العلة بحسب المقاصد». راجع: محمد الخضري، أصول الفقه، ط 4 (القاهرة: المكتبة التجارية، 1382 هـ/ 1962 م) ص 329 وما بعدها. والشيخ خلاف بحثها في مبحث: «القواعد الأصولية التشريعية» (سبقت الإشارة إليه، ص 197 وما بعدها). والدكتور حسين حامد ذكرها حين تناوله للقسم الثاني من أقسام المصلحة. راجع: حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار النهضة العربية، 1971 م) ص 23 وما بعدها. أما الدكتور محمد أديب صالح فقد تناولها في كتابه: مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط، بلا رقم طبعة (دمشق: المطبعة التعاونية، 1387 هـ/ 1968 م) ص 466 وما بعدها ـ تناولها ضمن مبحث المصالح المرسلة. وأخيراً فقد ذكرها الشيخ محمد مصطفى شلبي في مؤلفه: أصول الفقه الإسلامي، في مبحث

مستقل بعنوان: «مقاصد التشريع العامة». راجع المؤلف المذكور، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1398 هـ/ 1978 م) ص 511 وما بعدها.

(89) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الكاتب العربي، بلا تاريخ ج 1، ص 202ـ204 ـ وراجع في نفس الرأي على سبيل المثال: محمَّد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ط 1 (تونس: مكتبة الإستقامة، 1366 هـ) ص 89ـ90 ـ أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح، النظام العقابي الإسلامي: دراسة مقارنة، بلا رقم طبعة (القاهرة: مؤسسة دار التعاون للطبع والنشر، 1976 م) ص 114ـ116، وكذلك ص 289 وما بعدها ـ عدنان محمد جمعة، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، ط 1 (دمشق: دار الإمام البخاري، 1399 هـ/ 1979 م) ص 14ـ18 ـ محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة في الشريعة الإسلامية، ط 1 (الزرقاء: مكتبة المنار، 1408 هـ/ 1987 م) ص 166ـ168 ـ محمد مصطفى الزحيلي، «مقاصد الشريعة» مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، المجلد السادس ـ العدد الثاني (1402 هـ/ 1403 هـ)، ص 301 وما بعدها.

(90) علي جريشة، مصادر الشرعية الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، ط 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1399 هـ/ 1979 م) ص 69ـ70. وقد تبني الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه الجريمة والعقوبة بقسميه ذات الرأي الذي نقلته عنه من كتابه: «أصول الفقه». راجع كتابيه: الجريمة، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ) ص 37 وما بعدها. والعقوبة، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الفكر العربي، بلا تاريخ) ص 32 وما بعدها.

(91) كالإمام الغزالي في «المستصفى»، ج 1، ص 286.

(92) كالدكتور البوطي في «ضوابط المصلحة»، ص 119.

((93) كالإمام الرازي في «المحصول»، ج 2، ق2، ص 220 وما بعدها.

(94) كما فعل الشاطبي ومن وافقه من العلماء: القدامى منهم والمعاصرين. راجع: الموافقات، ج 2، ص 9 ـ وما بعدها.

(95) راجع على سبيل المثال: عدنان محمد جمعة، رفع الحرج، ص 7 ـ محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 302، وص 315.

(96) كما فعل الآمدي في الإحكام، ج 3، ص 252.

(97) الموافقات، ج 2، ص 9 وما بعدها.

(98) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 4ـ5 ـ حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ط 1 (بغداد: الجامعة المستنصرية، 1395 هـ/ 1975 م) ص 245.

(99) استغرق الصفحات من ص 5 إلى ص 323 من الجزء الثاني.

(100) يراجع ما كتب في الفرعين الأول والثاني من هذا المطلب مع الملاحظات المذكورة في الهوامش.

(101) سورة الجاثية، الآية: (18).

(102) سورة النور، الآية: (55).

(103) وقريب من هذا المعنى ما عرضه الدكتور أبو المعاطي حافظ أبو الفتوح في مؤلفه: «النظام العقابي الإسلامي» ص 52 وما بعدها. فقد تطرق إلى علاقة النظام الجنائي بأحكام الشريعة عموماً، فأوضح أن الارتباط بين أجزاء النظام الاجتماعي الإسلامي هو ارتباط الجزء بالكل بحيث لا يمكن الفصل بين أجزائه، فإذا انفصلت، تصدع النظام بكامله. وقريب منه كذلك ما عرضه الدكتور عبد العزيز عامر في مؤلفه: «شرح الأحكام العامة للجريمة»، ط 1 (بنغازي: جامعة بنغازي سابقاً قاريونس حالياً، 1974 م) ص 105ـ106.

(104) راجع في هذا المعنى: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 80 ـ سورة الأعراف، الآية: 179 التي سبق ذكرها.

(105) تأمل على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿لا يقاتلونكم جميعاً إلا في قرى محصنة أو من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى﴾. سورة الحشر: الآية: 14. وراجع الآيات التي قبلها والتي بعدها.

(106) تأمل ما أورده القرآن في شأن بني إسرائيل حينما تنكبوا عن الصراط وتخلوا عن حمل أمانة الاهتداء. الآيات: 141، والآيات من 163 إلى 169 من سورة الأعراف.

(107) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 8.

(108) تأمل هذا المعنى في تعريف الماوردي للإمامة بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا». راجع: الأحكام السلطانية، ص 3.

(109) محمـد قطـب، منهـج التـربيـة الإسـلاميـة، ط 9 (بيـروت: دار الشـروق، 1406 هـ/ 1986 م) ج 1، ص 89.

(110) راجع ذلك في: الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 8 ـ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 80 وقد سبقت الإشارة إليها.

(111) سوف يأتي تحديد المعنى الاصطلاحي للحاجات والغرائز في المبحث القادم إن شاء الله تعالى.

(112) سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ص 364ـ370.

(113) راجع في ذلك الآيات التي تناولت الأحكام والقضايا الاعتقادية، كقضية وجود الله، ووحدانيته، وقضية البعث... وغيرها، وراجع تفسيرها في كتب التفسير المعتبرة.

(114) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم. ومسلم في كتاب الإيمان أيضاً، باب قول النبي ﷺ بنى الإسلام على خمس. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 4.

(115) مصداق ذلك الآيات من 100 إلى 103 في سورة آل عمران. وما أخرجه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً». راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 246. وما أخرجه البخاري ومسلم أيضاً عن النعمان بن بشير رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد... الحديث». اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 255.

(116) جزء من حديث رواه الترمذي. راجع: صحيح الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج 9، ص 11.

(117) راجع في ذلك ما يلي: قوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» سورة آل عمران، الآية: (104). وهذه من سمات المؤمنين وخصلة من خصالهم التي يتميزون بها عن غيرهم. راجع قوله تعالى: (﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله﴾. سورة التوبة، الآية: (71) ـ محمد نعيم

ياسين، الجهاد: ميادينه وأساليبه ط 2 (عمان: مكتبة الأقصى، 1401هـ/ 1981م) ص 162 وما بعدها ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم». أخرجه الترمذي عن حذيفة بن اليمان، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج 9، ص 17 ـ وقوله ﷺ: «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد من أراد بحبوحة من الجنة فليلزم الجماعة». أخرجه الترمذي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج 9، ص 9ـ10.

(118) راجع إن شئت قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب في ما ترتضيه من كتب علم أصول الفقه. وراجع: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 3ـ4 ـ وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، ط 1 (بنغازي: كلية الحقوق سابقاً، القانون حالياً، 1394 هـ/ 1974 م) ص 193ـ199.

(119) راجع الآية: (35) من سورة القصص، وراجع كذلك قوله ﷺ الذي سبق تخريجه: «يد الله مع الجماعة.. الحديث»، وقوله عليه الصلاة والسلام: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً». رواه الشيخان. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 254.

(120) راجع: محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت: 751 هـ)، زاد المعاد في هدى خير العباد بلا رقم طبعة (القاهرة: طبع البابي الحلبي ونشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، 1391 هـ/ 1971 م) ج 2، ص 42ـ49.
وقد قام الدكتور محمد نعيم ياسين بشرح مراتب الجهاد التي ذكرها ابن القيم في زاد المعاد شرحاً شافياً في مؤلفه: الجهاد: ميادينه وأساليبه الذي سبقت الإشارة إليه.

(121) عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص 200ـ201.

(122) سورة البقرة، الآية: (256).

(123) علي علي منصور، أسس التشريع الجنائي الإسلامي ص 28.

(124) محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، ج 1، ص 107ـ108 ـ عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص 199.

(125) تأمل هذا المعنى في الآية: (32) من سورة المائدة.

(126) راجع متأملاً قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ (82). وقوله تعالى في سورة النور: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً» (55). ومعلوم أن الذميين يشملهم هذا الأمن باعتبار أنهم يعيشون في ذمة دولة الإسلام العليا.

(127) سورة الجمعة، الآية: (10).

(128) عكس ما فعلته الفلسفات واللاهوتيات البشرية التي جعلت العقل يبحث في غير مجاله فضلت وأضلت. راجع: عبد الجواد سيد بكر، فلسفة التربية الإسلامية في الحديث الشريف، ط1 (القاهرة: دار الفكر العربي، 1983م) ص 200ـ201 ـ عبد الرحمن النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط1 (دمشق: دار الفكر، 1399هـ/ 1979 م) ص 107ـ108 ـ محمد قطب، منهج التربية الإسلامية، ج1، ص 76 ـ عمر التومي الشيباني، فلسفة التربية الإسلامية، ط 4 (طرابلس: المنشأة الشعبية العامة للنشر والتوزيع، 1983م) ص 194ـ220.

(129) راجع على سبيل المثال: الآيات: (38ـ40) من سورة يس، والآية: (30) من سورة الأنبياء، والآيتين: (27ـ 28) من سورة فاطر، والآيتين (53ـ 54) من سورة الفرقان. .

(130) راجع على سبيل المثال الآيتين (28ـ 29) من سورة البقرة، والاية: (73) من سورة الأنعام، والآيتين: (35ـ36) من سورة الطور، والآية: (17) من سورة الغاشية. وراجع ـ إن شئت ـ الأبحاث الإسلامية المعتبرة التي تناولت هذه القضية على طريقة القرآن الفذة في بحثها.

(131) والتحريف هو ما يسميه المعتزلة: «التأويل» مغالطة، لأن التأويل هو إرجاع الأمر إلى أصله. أما الذي قاموا به فهو الانحراف به عن أصله. راجع: عبد العزيز السلمان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، ص 97ـ101.

(132) راجع الآيتين: (21ـ22) من سورة غافر، والآيات: (100ـ103) من سورة هود.

(133) راجع على سبيل المثال: الآية: (165) من سورة النساء، والآيات: (41ـ50) من سورة المائدة والآية: (34) من سورة النور، وغير ذلك كثير.

(134) وهذا هو معنى غضب رسول الله ﷺ من عمر رضي الله عنه حينما رأى في يديه ذات يوم صحيفة من التوراة. روى الإمام أحمد عن عبد الله بن ثابت رضي الله عنه قال: «جاء عمر إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أمرت بأخ لي يهودي من قريضة، فكتب لي جوامع من التوراة ألا أعرضها عليك؟ قال فتغير وجه رسول الله ﷺ. قال عبد الله بن ثابت: قلت له ألا ترى ما بوجه رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد رسولاً، قال: فسري عن النبي ﷺ، وقال: والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى عليه السلام ثم اتبعتموه لضللتم، إنكم حظي من الأمم، وأنا حظكم من النبيين».
وفي رواية: «وإنه والله لو كان موسى حياً بين أظهركم ما حل له إلا أن يتبعني». راجع الروايتين في: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (طبعة دار الأندلس)، ج 2، ص 65.

(135) فمثلاً: قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾ الحجرات: (6). وشروط علماء الحديث المتعلقة بالرواة كالضبط والعدالة.. الخ، فهذه وغيرها تصلح لأن تكون ضوابط رقابية لقبول الأخبار والمعلومات، ونشرها حسب طبيعة كل فن.

(136) راجع في هذا المعنى: محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 321ـ322.

(137) سورة المائدة، الآيتان: (90ـ91).

(138) محمد الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 320 ـ عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، ص 201 ـ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 83ـ84.

(139) سورة الروم، الآية: (21).

(140) راجع في هذا المعنى ما ذكره الشاطبي في عصمة الشريعة في المسألة الثانية عشرة من مقاصد وضع الشريعة ابتداء، حيث قال: «ويتبين ذلك بوجهين (أحدهما).. (والثاني): الاعتبار الوجودي الواقع من زمن رسول الله ﷺ إلى الآن وذلك أن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة». ثم قال: «وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيض الله لكل علم رجالاً حفظه على أيديهم». راجع: الموافقات، ج 2، ص 58ـ61.

(141) ومن ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنى﴾ (الإسراء: 32). النهي فيه وارد على الزنى، وعلى الطرق الموصلة إليه، كالنظرة، والتبرج، والخلاعة، والإخضاع بالقول. راجع: (النور: 30ـ31، والأحزاب: 31ـ35، 53ـ62).

(142) من ذلك مثلاً: عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبي ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها. فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبداً. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً. فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني». رواه البخاري ومسلم والنسائي. فقد أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، وأخرجه مسلم في كتاب النكاح أيضاً. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، ج 2، ص 99ـ100 ـ وأخرجه النسائي في سننه (المجتبى)، باب النهي عن التبتل، ج 6، ص 49ـ50.

(143) وهذا هو مضمون حديث طويل رواه البخاري ومسلم عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه وفيه قول النبي ﷺ للصحابي الذي أراد الزواج: أنظر ولو خاتماً من حديد». وقوله له أيضاً: «اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن». أخرجه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب القراءة عن ظهر قلب، وأخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد وغير ذلك من قليل وكثير. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 105.

(144) الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 322ـ323.

(145) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 25.

(146) سورة الكهف، الآية: (46).

(147) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 250ـ251 ـ الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 323 خلاف، أصول الفقه، ص 201.

(148) راجع على سبيل المثال سورة الأعراف: (26)، والحديد: (25)، وعبس: (24ـ32)، وسورة قريش بأكملها.

(149) ولا أدل على ذلك من تجهيز الصديق رضي الله عنه جيشاً جراراً لمقاتلة من منع هذا الحق. راجع ما رواه البخاري ومسلم عن هذه القضية في: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج ١، ص 6. وراجع قصة هذه الحرب فيما تيسر لك من المراجع الإسلامية المعتبرة.

(150) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 10ـ11 ـ ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 84ـ85 ـ الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 316 ـ خلاف، أصول الفقه، ص 200.

(151) سورة المائدة، الآية: (6).

(152) سورة الحج، الآية: (78).

(153) سورة الطلاق، الآية: (7).

(154) الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 10ـ11 ـ خلاف، علم أصول الفقه، ص 202 وما بعدها ـ الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 324ـ325 ـ البوطي، ضوابط المصلحة، ص 120.

(155) سورة البقرة، الآية: (256).

(156) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب الحكمة، ج 2، ص 1395.

(157) لقد ورد حين الكلام عن المقاصد الضرورية، حفظ النسل، البند الخامس في الوسائل الإيجابية، ص 171 ـ ورد ذكر أن الشريعة حببت «التيسير على مريد الزواج وعدم إعناته بغلاء المهر». وينبغي التنبيه هنا إلى أن ذكر المهر هناك لا يقصد منه وضعه في نطاق المقاصد الضرورية. بل إنه ورد ضمن جملة الحديث عن أصل تشريع النكاح الذي يدخل في نطاق المقاصد الضرورية. ومعنى ذلك أن تلك ضرورة اقتضاها البيان لا أكثر من ذلك ولا أقل.

(158) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 82 ـ عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج 2، ص 262ـ263.

(159) مقاصد الشريعة، ص 85.

(160) راجع: الشاطبي، الموافقات، ج 2، ص 11ـ12 ـ خلاف، علم أصول الفقه، ص 203ـ204 ـ البوطي، ضوابط المصلحة، ص 120ـ121 ـ

الزحيلي، مقاصد الشريعة، ص 325-326 - شلبي، أصول الفقه الإسلامي، ج 1، ص 516-518.

(161) سورة المؤمنون، الآيات: (1-3).

(162) رواه ابن ماجة وقال عنه الألباني: صحيح. راجع: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة، ط1 (بيروت، مكتب التربية لدول الخليج وإشراف المكتب الإسلامي في بيروت، 1407 هـ/ 1986 م) ج 1، باب اجتناب البدع والجدل، ص 14.

(163) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي البخاري خادم رسول الله ﷺ. نشأ في بيت النبوة، وشاهد ما لم يشاهد غيره. روى له ألف ومائتان وستة وثمانون حديثاً (1286). كانت وفاته رضوان الله عليه - كما هو مذهب الجمهور - سنة 93 هـ. راجع: محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 137.

(164) رواه بألفاظ مختلفة الترمذي وأبو داود وابن ماجه. واللفظ للترمدي الذي قال عنه: صحيح. راجع: صحيح الترمذي (طبعة التازي) أبواب البر والصلة، باب ما جاء في البر، ج 8، ص 158-159 - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج6، ص 205.

(165) و(166) رواهما الدارمي. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 6، ص 205. وأرجو من القارىء الكريم المعذرة لأنه لم يتيسّر لي الحصول على سنن الدارمي.

(167) عالم نفس أميريكي، يعتبر قائداً لعلم النفس الإنساني، حصل على الدكتوراه من غرب نيويورك. ولد سنة 1908 م، ومات سنة 1970 م. راجع:

Linda L. Dafidoff, Introduction to Psychology, 2nd edition, 1980, p.50-52.

(168) هو فيلسوف وعالم نفس أميريكي ولد سنة 1842 م ومات سنة 1910 م.

(169) لقد كان المصطلح المعبر عن معنى الغريزة عند النفسانيين الغربيين هو: «Instrinct» ثم استبدل باصطلاح «FAP» الذي هو اختصار لقولهم: «Fixed Action Pattern».

(170) راجع على سبيل المثال: أحمد محمد عامر، أصول علم النفس العام في ضوء الإسلام، ط 1 (جدة: دار الشروق، 1406 هـ/ 1986 م) ص 181-196 -

محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، ص157 وما بعدها ـ نبيل محمد السمالوطي، الإسلام وقضايا علم النفس الحديث، ط 1 (جدة: دار الشروق، 1400 هـ/ 1980 م) ص 86ـ113. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، 1982 م) ص 127ـ128.

(171) راجع ما سبق، ص 81ـ86.

(172) جمعة علي الخولي، «المثالية والواقعية في الإسلام»، (مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، المجلد الحادي عشر، العدد الرابع، 1399 هـ) ص 131 وما بعدها ـ وسوف يرد ـ إن شاء الله ـ في بحث: (الضوابط: داخلية وخارجية) في الفصل الثاني من الباب الرابع من هذا الكتاب، بيان أكثر توضيحاً عن حقيقة هذه الطاقات وحقيقة غيرها من القوى التي يتكون منها الكيان البشرى.

(173) سورة آل عمران، الآية: (14).

(174) سورة الروم، الآية: (21).

(175) رواه البخاري ومسلم والنسائي. وقد سبق تخريجه وذكر نصه كاملاً. راجع: ما سبق، ص 160، وهامش رقم (143).

(176) وذلك قد يبدو للمحجوبين عن الآفاق العليا كبتاً وكبحاً، ولكنه في حقيقته تحرر من العبودية لهذه الشهوات، وارتفاع وتسامى عن طريق الاشتغال بالبديل.

(177) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ من استطاع منكم الباءة فليتزوج. وأخرجه مسلم في كتاب النكاح. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 99.

(178) سورة هود، الآيتان: (45ـ46).

(179) سورة الفجر، الآية: (20).

(180) سورة العاديات، الآية (8).

(181) إن شئت التوسع في هذا الموضوع والاستزادة؛ فارجع إلى المؤلفات التي تناولت بالبحث والدراسة والتمحيص منهج الإسلام في الإقتصاد وسياسته في توزيع المال؛ كمؤلفات الدكتور عيسى عبده رحمه الله وغيره من علماء المسلمين.

(182) راجع في هذا المعنى: جمعة الخولي، المثالية والواقعية في الإسلام، ص 132ـ133.

(183) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 213 ـ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عابدين (ت: 1252 هـ)، رد المحتار على الدر المختار الشهير بحاشية ابن عابدين، بلا رقم طبعة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1272 هـ) ج 3، ص 140.

(184) سورة المائدة، الآية: (38).

(185) سورة النور، الآية: (2).

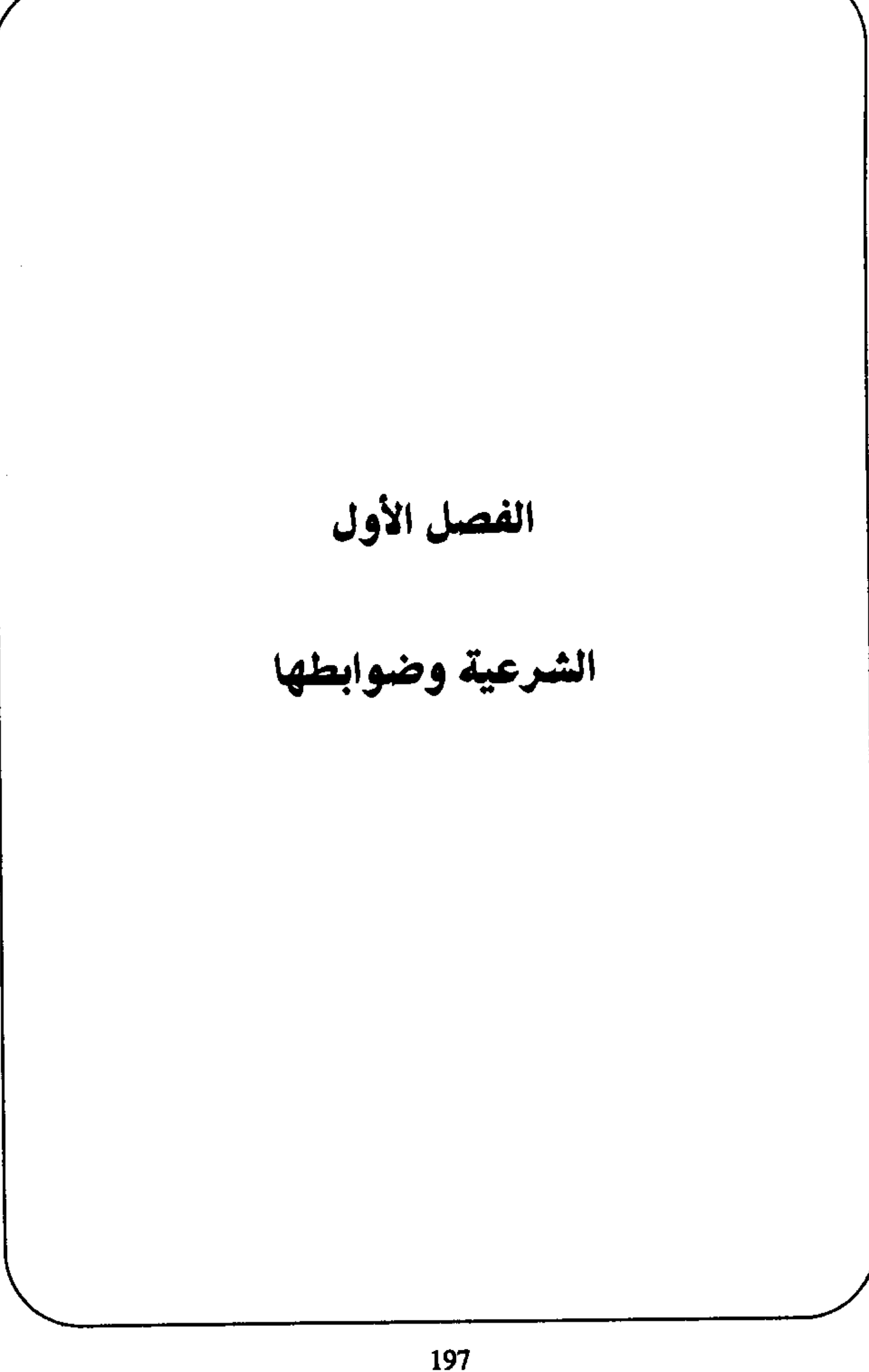
(186) راجع فقرة «ضوابط تشريعية» في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(187) كعذر الإكراه، وقيام حالة الاضطرار في حقه. راجع: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2 ص 610.

(188) راجع: علي علي منصور، أسس التشريع الجنائي الإسلامي، ص 45ـ47.

الباب الثاني

خصائص العقوبة الحدية



الفصل الأول

الشرعية وضوابطها

المبحث الأول
مبدأ الشرعية
في القوانين الوضعية

المطلب الأول
مضمون المبدأ

يتركز مبدأ «الشرعية» في ظل القوانين الوضعية في إطارين:

الأول: الإطار السياسي العام.

الثاني: إطار التشريع الجنائي.

الفرع الأول
الإطار السياسي العام

يعني مصطلح «الشرعية» عند الباحثين في مجال القانون الدستوري والنظم السياسية؛ شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة. أي خضوع الأفراد للهيئة الحاكمة من خلال الأساس العقيدي الذي تستند إليه في ممارسة سلطانها. لذلك فهي تتعلق

بالفلسفة السياسية للدولة، ومن ثم فهي سابقة في الوجود على النظام القانوني للدولة، خارجة عن إطاره[1].

ومصطلح «الشرعية» هذا يذكر على لسان الباحثين الغربيين مع مصطلح آخر هو مصطلح «المشروعية» الذي يعني قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى:

- تتقيد السلطة الحاكمة به في كل شأن من شئونها.
- وهي لا تملك أن تصدر أمراً إلا في الحدود التي يبينها القانون.
- وإن كافة القيود التي تفرض على حريات الأفراد ونشاطهم؛ لا يمكن تقريرها إلا بناء على قانون يصدر عن السلطة التشريعية في الدولة[2].

الفرع الثاني
إطار التشريع الجنائي

يعني مبدأ «الشرعية» في إطار التشريع الجنائي الوضعي؛ أن تكون القاعدة الجنائية صادرة عن السلطة التشريعية في الدولة، فهي وحدها التي تتولى تحديد الأفعال التي تعد جرائم، وتبين أركانها، كما تحدد العقوبات المقررة لها؛ نوعاً ومقداراً في نصوص صريحة واضحة[3]، صدرت قبل ارتكاب الفعل المجرَّم[4].

ولهذا المبدأ مبررات كثيرة منها:

1 ـ أن تولى السلطة التشريعية وحدها تحديد الجرائم والعقاب المقرر لها دون السلطة التنفيذية أو السلطة القضائية يعني صدور القانون عن الشعب الذي يملك وحده حق تحديد صور السلوك الذي يتنافى مع حقه في الوجود، وحقه في البقاء، كما يعني ضمان وحدة القانون ووضوحه بالنسبة للكافة. وأما السلطة التنفيذية فهي تملك سلطان القوة المادية، ومن ثم فإنه يخشى تحكمها في

حقوق الأفراد وحرياتهم لو تركت في يدها سلطة التجريم والعقاب. وأما السلطة القضائية فإنه لو عهد إليها بهذا الأمر لفسح المجال لتحكمها، ولتضاربت من ثم آراء القضاة في ذات الواقعة ما داموا غير مقيدين بنصوص محددة[5].

ولذلك لا يستطيع القاضي في ظل هذا المبدأ أن يقرر عقوبة لفعل لم يصدر نص قانوني يعاقب عليه، مهما ثبت لديه تناقض الفعل مع العدالة أو منافاته للأخلاق أو ضرره بالصالح العام للمجتمع[6].

2 ـ أنه ضمان لحرية الأفراد أمام تعسف السلطة التنفيذية، وتحكم السلطة القضائية فلا يكون الإنسان معرضاً في ظله للقبض أو الحبس أو التفتيش في غير الأحوال المحددة قانوناً، وإلا فقد الطمأنينة، وعاش حياته في توجس واضطراب؛ مما يشل حركته الدافعة مع حركة المجتمع إلى الأمام[7].

المطلب الثاني
الأصول الفكرية للمبدأ

يقتضي الحديث في هذا المطلب التذكير بالبديهيات القانونية التي مَرَّ ذكرها في مقدمة الباب الأول من هذا الكتاب[8]، والتي منها:

ـ أن القانون ـ بأحكامه التشريعية الملزمة ـ هو انعكاس لمنهج الحياة في الاجتماع والاقتصاد والحكم الذي يتبناه واضع القانون.

ـ وأن منهج الحياة هذا إنما هو انبثاق عن العقيدة الفكرية التي يعتنقها واضع القانون.

ولقد تأثر الفكر السياسي الغربي الحديث إلى حد كبير بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة، كما تأثر الفكر القانوني الغربي الحديث ـ هو الآخر ـ إلى حد كبير بالفلسفات الغربية التي بنت مفاهيمها على الأصول اليونانية[9].

ينطلق التقسيم اليوناني القديم للحكومات من عدد الذين يملكون سلطة

الأمر والذي يؤدي إلى التمييز بين حكم الفرد، وحكم القلة، وحكم الكثرة. فحكم الفرد يأخذ أشكالاً منها الاستبداد والدكتاتورية. وحكم القلة يأخذ صوراً منها الأرستقراطية والثيوقراطية. وأما حكم الكثرة فله صورتان هما: الديمقراطية وتعني سيطرة السواد الأعظم، والأنارشية أي الفوضوية وهي تعني رفض الكثرة الامتثال لأي نظام أو الانصياع لأي شكل من أشكال السلطة الحكومية المنظمة.

كان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات هو ما ترجح للعقل اليوناني أنه أقدر الوسائل على حل المشكل السياسي، وذلك ارتباطاً بمفهوم يوناني قديم «لمجتمع المدينة» كان يتمثل في أنها جمع من مواطنين متبايني الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وهم شركاء في إدارة الشئون العامة مشاركة متناسبة مع مراكزهم الاجتماعية والاقتصادية فيها. فالفرق بين أنظمة الحكم المختلفة عندهم ليس فرقاً في الكيف، وإنما هو في الكم أي في عدد المواطنين المشاركين في الحكم.

ومن هنا ـ على حد تعبير الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي ـ كان الخلط واضحاً في التصور اليوناني، بين مفهوم «الدستور»، وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته. يتضح هذا الخلط بالتأمل في فكر «أرسطو» (384ـ322 ـق.م Aristotle)، ومن قبله فكر أستاذه «أفلاطون» (428ـ347 ق.م Plato)؛ فقد كان التمييز عند «أرسطو» بين الحكم الدستوري والحكم الاستبدادي يستند إلى فكرة التمييز بين الحكم لصالح المجموع، والحكم لصالح طبقة اجتماعية إقتصادية معينة، وهو لا يقصد بطبيعة الحال الانقياد لقانون مسبق.

هذا المعيار العددي هو أساس ما اهتدت إليه الفلسفات الغربية الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي لحل المشكل السياسي، والتي يزعم الغربيون المعاصرون أن فلسفاتهم هي التي ابتدعته.

«في هذا الصدد يجمع الفكر السياسي الغربي المعاصر على أن مفهوم

(الدولة) الحديثة هو من صنع تلك الفلسفات، وأن هذه الدولة تمثل صورة تاريخية حديثة للمجتمع السياسي لم تكن معروفة من قبل، وأن الذي يظهرها على الصورة التاريخية السابقة عليها يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على ادعائهم هي (تنظيم السلطة تنظيماً قانونياً مسبقاً) في كيانها العضوي والوظيفي؛ الأمر الذي نقل مجتمعاتهم من صورة المجتمع السياسي ذي السلطة المشخصة في شخص الحاكم، والتي يمارسها صاحبها كشأن من شئونه فلا يخضع في ممارسته له لقانون ما، إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف، وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد»[10].

«يرد الغربيون المعاصرون (مبدأ الشرعية) كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي (مونتسكيو) باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعائهم) في كتابه روح القوانين: (La spirit de Lois 1748)، ذلك أن مونتسكيو على الرغم من إبقائه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح ينبه في ثناياه إلى معيار بدا له جديداً كضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد. فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات: الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شئون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقاً لقوانين قائمة، ثم الاستبداد Despotisme أي حكم الفرد الذي لا يلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم: إرادته هي القانون أي إنه يحكم بالهوى... وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لا يرتكز إلى مجرد (المعيار العادي) وإنما إلى معيار يدعى الغربيون أنه جديد من ابتداع مونتسكيو هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد، إنه مبدأ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها»[11].

وفي سنة 1762 م ظهر مؤلف للفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو: (Jan

(Jacques Rousseau 1712-1778 بعنوان «العقد الاجتماعي» قرر فيه أن سلطة الدولة ليست إلهية المصدر؛ بل هي من الشعب الذي وضع أفراده إرادتهم الخاصة تحت تصرف الإرادة العامة وهي الدولة، ومن هنا يكون القانون واحداً بالنسبة للكافة فيعرف كل فرد حقوقه والتزاماته، ويخضع الجميع للتشريعات التي تصدر عن الدولة كافة [12].

وفي سنة 1764 م صدر في إيطاليا كتاب بعنوان «عن الجرائم والعقوبات» ألفه سيزار بيكاريا Cesare Beccaria، نادى فيه بمبادىء جريئة تهدف إلى تحقيق العدالة العقابية ـ كما يتصورونها ـ منها:

1 ـ وقف الطريق أمام تحكم القضاء وذلك بتحديد الجرائم والعقوبات في نصوص قانونية ثابتة.

2 ـ تناسب العقوبة مع جسامة الجريمة، وضرورة توجيه الدولة عنايتها للرفع من مستوى جهازها الأمني درءاً للجريمة قبل وقوعها.

3 ـ المتهم شخص لم تثبت إدانته بعد، ولذلك يجب ألا تساء معاملته ولا يصح أن يعذب لحمله على الاعتراف، كما لا يصح أن يكون الحبس الاحتياطي مشيناً.

4 ـ عقوبة الإعدام جديرة بالإلغاء لأنه نظراً لكون الدولة هي التي توقعها، ولأن أساس الدولة هو اتفاق أفراد الشعب على إنشائها؛ فإنه لا يمكن أن يكون فرد من أطراف هذا الاتفاق قد رضي أن يترك إلى غيره سلطة سلب الحياة منه.

5 ـ حرصاً على تأكيد فكرة الترابط بين الخطيئة وجزائها في أذهان المواطنين وحتى لا يستمر تعليق مصير المتهم؛ لذلك يجب ألا تطول الفترة بين ارتكاب الجريمة والنطق بالعقوبة[13].

هذه هي الأصول الفكرية لمبدأ «الشرعية» في القوانين الوضعية، منها ما يتعلق بالإطار السياسي العام الذي ترتكز عليه الفلسفة السياسية للدولة، ومنها ما

يتعلق بإطار التشريع الجنائي الذي تستند إليه فكرة الجريمة والعقاب في قوانينها.

المطلب الثالث
التاريخ التشريعي للمبدأ
في إطار التشريع الجنائي

ليس مبدأ «الشرعية» إلا تطبيقاً لمبدأ الفصل بين السلطات الذي يقضي بأن للدولة سلطات ثلاث يجب أن تنفصل كل واحدة منها عن الأخرى وهي: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية[14].

فلا يحق للسلطة التنفيذية أن تقبض على شخص أو تحبسه إلا إذا ارتكب فعلاً نص القانون على تجريمه، كما لا يحق للسلطة القضائية حين يمثل أمامها إنسان أن تحكم عليه بالعقوبة إلا إذا وجد نص في القانون يجرم الفعل الذي صدر من ذلك الإنسان، ويحدد له عقوبة، فإذا لم يوجد هذا النص؛ يتعين على القاضي حينئذ الحكم بالبراءة مهما تناقض الفعل مع العدالة، أو تنافي مع الأخلاق أو أضر بالصالح العام.

ويشير بعض الباحثين إلى أن هذا المبدأ يرجع في أصله إلى تطور تاريخي طويل يمتد إلى العهد الجمهوري للقانون الروماني[15].

وفي سنة 1215 م أصدر الملك «جون» في إنجلترا العهد الأعظم Magna Carta الذي منحه لرعاياه، فنصت المادة (39) منه على أنه: «لا يمكن إنزال عقاب ما بأي إنسان حر إلا بمحاكمة قانونية من أنداده طبقاً لقانون البلاد»[16].

وتم تقرير هذا المبدأ في إعلان حقوق الإنسان الصادر في فيلادلفيا سنة 1774 م بعد نقله من قبل المهاجرين الإنجليز إلى أميريكا الشمالية[17].

ويرى بعض الباحثين أن هذا المبدأ لم يتقرر في القوانين الوضعية على شكل صياغة قانونية واضحة محددة إلا في إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة 1789 م[18]، وقد جاء ذلك تقنيناً للمبادىء الجريئة التي نادى بها «سيزار بيكاريا» في كتابه: «عن الجرائم والعقوبات»[19]، والتي سبقت الإشارة إليها في المطلب السابق.

وقد اكتسب هذا المبدأ إقراراً عالمياً؛ فنص عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة[20] في 10 ديسمبر سنة 1948 م، وتبنته دساتير غالبية دول العالم، وتشريعاتها العقابية.

فقد نصت عليه مثلاً الفقرة الأولى من المادة (31) من الإعلان الدستوري الصادر عن مجلس قيادة الثورة الليبي الملغى بقولها: «لا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على القانون»[21]. وكذلك نصت عليه المادة الأولى من قانون العقوبات الليبي فقالت: «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص»[22]، كما نصت عليه دساتير معظم الدول العربية[23].

المبحث الثاني
المبدأ في ميزان النقد

سيكون الحديث في هذا المبحث مركزاً (أولاً) في البحث اللغوي والاصطلاحي. (وثانياً) في الإطار السياسي العام. (وثالثاً) في إطار التشريع الجنائي.

المطلب الأول
البحث اللغوي والاصطلاحي

الفرع الأول
البحث اللغوي

أريد بعبارة «مبدأ الشرعية» ترجمة للعبارة الإنجليزية:

«Principle of Legality»، وللعبارة الفرنسية: «Principe de la Legalité»

وكلمة «Legality» الإنجليزية كلمة متطورة عن الكلمة الفرنسية «Legalité»، ومتطورة كذلك عن لاتينية القرون الوسطى حيث كانت تكتب «Lēgālis»، وقد تكون عن هذه الكلمة اللاتينية كلمة «Legal» الحديثة.

وكلمة «Legality» هي واحدة من مشتقات كلمة «Legacy» الحديثة المأخوذة عن الفرنسية القديمة، وعن الإسبانية المتحورة عن لاتينية القرون الوسطى[24].

وقد تعددت معاني كلمة «Legacy» الإنجليزية، وتطورت بمرور الزمان[25]:

1 ـ ففي سنة 1387 م كانت تعني: «دائرة شرعية الصليب»:

«Office of legacie of the Cros»

2 ـ وفي سنة 1537 م كانت تعني مهمة شرعية.

3 ـ وفي سنة 1562 م كانت تعني الحكم الشرعي.

والذي يعنينا في هذا البحث من مشتقات كلمة: «Legacy» كلمة: «Legality» أو «Legalité» وكلمة: «Legitimate» أو «Legitimité».

أولاً: كلمة: «Legality» أو «Legalité»:

تحمل هذه الكلمة في اللغتين الإنجليزية والفرنسية معان متعددة منها[26]:

1 ـ القانونية.

2 ـ قانونية الإجراء وموافقته للقانون.

3 ـ مجموعة الأشياء المقررة قانوناً.

4 ـ الإصرار على رسالة القانون.

5 ـ الوضع أو السلطة المتفقة مع القانون.

6 ـ طبيعة الشيء المشروع المتفق مع القانون والحق.

7 ـ إبقاء الشيء داخل حدود القانون.

8 ـ حفظ القانون.

وقبل هذه الكلمة كان يستعمل في اللغة الإنجليزية كلمة «Ligitmacy» التي كان من معانيها:

1 ـ الوراثة الشرعية للعرش البريطاني.

2 ـ شرعية الأساقفة.

3 ـ شرعية المراسيم التي يصادق عليها الكاهن.

4 ـ الأصالة. وهي من معانيها البائدة «Obsolete».

ثانياً: كلمة: «Legitimate» أو «Legitimité»:

وتحمل هذه الكلمة في اللغتين الإنجليزية والفرنسية معان منها[27]:

1 ـ الإدعاء بقانونية الإجراء أو قانونية وضع شخص معين كالاعتراف مثلاً بكونه طفلاً شرعياً.

2 ـ التعبير عن صفة خلعت أو تم التثبت من صحتها من قبل سلطة معينة.

3 ـ طبيعة الشيء المشروع.

4 ـ جعل غير الشرعي شرعياً بإضفاء الصفة القانونية عليه بموجب مرسوم سلطوي.

5 ـ مشروعية السلطة.

هذه هي أغلب، وأبرز المعاني التي تشتمل عليها الكلمتان في اللغتين الإنجليزية والفرنسية. وبالتأمل في هذه المعاني يتبين الآتي:

1 ـ يجب ألا يغيب عن البال أن أوروبا كانت في فترة سابقة تحت سيطرة رجال الدين عندهم؛ الذين كانوا في ذلك الوقت مصدر الشريعة الكنيسية فهماً واحتكاماً. ولذلك فلا يستغرب أن يقصد بكلمة «Legality» أو «Legalité» في فترة ما قبل الثورة على الكنيسة: «الشرعية» أي شرعية ما يصدر عن رجال الدين من أحكام[28]. وهذا يتضح جلياً بالتأمل في السرد اللغوي السالف البيان.

2 ـ التطور الذي شهدته أوروبا بعد الثورة على الكنيسة كان تطوراً في جميع المجالات منها أنظمة الحكم، والفلسفات التي تقوم عليها، ومنها اللغة التي يستخدمونها، ومنها القوانين التي يحتكمون إليها، والمؤسسات الدستورية التي تصدر عنها هذه القوانين. فكل ذلك جعل كلمة «Legality» وكلمة «Ligitimate» أو «Legalité» و«Legitimité» ـ جعلهما تدخلان في دائرة القانون والسلطة التي صدر عنها، والسلطة التي تقوم بتطبيق أحكامه. وهذه كلها

قطعاً ليست من الشرع الصادر عن الدين في شيء؛ بل كلها صادرة عن فكرة «العلمانية» أو «Secularism» التي سادت في الغرب بعد الثورة على الكنيسة[29]، والتي تعني السمات التي تنفي أثر الدين في الحياة المدينة[30].

ولذلك فإنه لا يجوز ترجمة هاتين الكلمتين إلى الشرعية والمشروعية:

- لأن للشرع والشريعة معان محددة في اللغة العربية تختلف عن المعاني الموجودة في غيرها[31].

- ولأن شرعية الأمر ومشروعيته في الإسلام تعني كونه صادراً عن الوحيين أي عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فأي وصف للأمر غير هذا الوصف باطل مردود شرعاً.

ولذلك فإنه لا يوصف «بالشرعية» و«المشروعية» إلا ما ورد في الوحيين.

الفرع الثاني
البحث الاصطلاحي

سيكون البحث الاصطلاحي في فقرات ثلاث:
الأولى: في الترجمة المختارة للمصطلحين.
والثانية: في المدلول.
والثالثة: في ثمرة البحث.

الفقرة الأولى
الترجمة المختارة للمصطلحين

ذهب بعض الكتّاب إلى ترجمة كلمة «Legality» الإنجليزية التي تقابل «legalité» في الفرنسية بأنها بمعنى «الشرعية»[32]، في حين ذهب غيرهم إلى

ترجمة كلمة «Legalité» الفرنسية التي تقابل كلمة «Legality» الإنجليزية بأنها بمعنى «المشروعية»، كما ترجم كلمة «Legitimité» الفرنسية التي تقابل كلمة «Legitimate» الإنجليزية ـ ترجمها (الشرعية)[33].

وقد رأى أحد الباحثين[34] أن الترجمة المذكورة ليست هي الترجمة الصحيحة التي يستخدمها الباحثون في فرنسا؛ فكلمة «Legitimité» ترجمتها الصحيحة ـ كما يرى ـ هي «المشروعية»، وكلمة «Legalité» ترجمتها الصحيحة هي «الشرعية». ويؤيد هذا الرأي ما ورد في الموسوعة العالمية[35]. كما قرر الباحث نفسه إيثاره استعمال اصطلاح «مبدأ سيطرة أحكام القانون» كترجمة لمصطلح «Principe de la le-gitimité» ـ على استخدام اصطلاح «مبدأ المشروعية»؛ باعتبار أن ما آثر استعماله أقرب في الدلالة على المعنى المقصود[36].

الفقرة الثانية
من حيث المدلول

سلف القول بأن «الشرعية» عند الباحثين في مجال القانون الدستوري والنظم السياسية تتعلق بتحديد الأساس الذي بموجبه يخضع الأفراد للسلطة الحاكمة وينقادون لأوامرها[37]، وأن «المشروعية» تتعلق بالنظرية القانونية للدولة؛ بمعنى قيام سلطة حاكمة من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى، تلتزم تلك السلطة به في كل شأن من شئونها[38].

وقد انتهى الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة إلى الخلط بين مدلول كل من المصطلحين ذلك الخلط الذي تمثل في ابتداع الفقه القانوني الأنجلو ـ أميريكي فكرة «سيادة القانون: Rule of Law» كمضمون «للمشروعية» يستوعب المدلول المعروف لمصطلح «الشرعية»[39].

الفقرة الثالثة

ثمرة البحث

لقد سلف القول حين التعقيب على آراء العلماء في المقاصد الشرعية في الباب الأول بأنه لا ضير في اختلاف العلماء في استعمال الاصطلاحات؛ إذ لم ينشأ عن اختلافهم في مجردها نتائج عملية[40]. ذلك أن القضية التي يناقشونها قضية شرعية تعبر عن أفكار شرعية، وهم ـ بحمد الله ـ مؤمنون موحدون. وبناء على ذلك فلا مشاحة في الاصطلاح. أما في هذه القضية فإن المصطلح المستخدم هو مصطلح أجنبي، صادر عن فكرة لا تستقيم مع شريعة الله، وأربابه ليسوا مسلمين؛ بل هم قوم لهم عقائدهم الفكرية التي تناقض عقيدة التوحيد، ولهم تاريخهم، وطرائق تفكيرهم وكلها يناقض شريعة الإسلام. وفي هذه الحالة تكون هناك مشاحة في استعمال الاصطلاح؛ وذلك وفقاً للقيود الشرعية الآتية[41]:

1 ـ جمع الألفاظ التي تتضمن اصطلاحات موجود معناها في الشريعة؛ يجوز شرعاً استعمالها، والدعوة إليها.

2 ـ جميع الاصطلاحات التي يخالف معناها ما في الشريعة من معان؛ لا يجوز شرعاً استعمالها، ولا الدعوة إليها، وإن قيدت بوصف إسلامي لها؛ لأنها حينئذ تعبر في أساسها إما عن فكر معين، أو عن نظام خاص أصبح علماً على أهله.

ولهذا كله:

أولاً:

إن مبدأ «الشرعية» في القوانين الوضعية لا يستقيم شرعاً إلا إذا صدر الحكم عن مصدر أذن الله به، ولم يأذن الله بصدور الأمر عن غير شريعته التي جاء بها الوحي.

ثانياً:

لا يستقيم القول «بالشرعية» أو «المشروعية» عن غير الوحيين، وكل ما يدعى غيرهما من مصادر التشريع الوضعي؛ فهو باطل لا يجوز أن يوصف بهذا الوصف شرعاً.

ثالثاً:

لينال الحكم الوصف بالشرعية أو المشروعية بالمفهوم الإسلامي للكلمة:
- لا بد أن يكون له سند في الوحيين.
- ولا بد أن يشهد بذلك من هو أهل للاجتهاد من عدول المؤمنين.
- ولا بد أن يأخذ طريقه إلى التنفيذ بالطريق الشرعي.

المطلب الثاني
الإطار السياسي العام

يتركز الحديث في هذا المطلب حول نقطتين:

الأولى: الفكرة التي يرتكز عليها المبدأ.

الثانية: ضمانات فاعليتها.

الفرع الأول
في الفكرة

لعله من نافلة القول أن نبين هنا أن «شرعية» الدولة المعاصرة في نظر «المسيحي» أمر يتناقض مع «الشرعية» التي عرفها في الدين المحرف عن رسالة رسول الله عيسى عليه الصلاة والسلام؛ لأن الشرعية عندهم لا تكون إلا لله وحده. ومن ثم فإن «المسيحي الأصيل» لا ينتمي إلا للمجتمع الديني. ونظراً لأن الرسالة التي يدين بها لا تنطوي على تشريعات تضبط الحياة الاجتماعية

والاقتصادية والسياسية لذلك فإنه يرى أن الدولة المعاصرة لا تنطوي على أي خير؛ الأمر الذي يقتضي امتناعه عن الاشتغال بالأمور السياسية[42]. ولذلك فإن البحث في «الشرعية» و«المشروعية» بالمفهوم المعاصر؛ أمر لا يعني «المسيحي الأصيل» - على رأيهم - لأنه مفهوم يتناقض مع معتقداته ابتداء؛ ولكنه يعني «النصارى» وغيرهم ممن تبنوا فكرة العلمانية.

والآن لنبدأ في نقد الفكرة... فنقول وبالله التوفيق:

«المشروعية» - كما تقدم - في القانون الوضعي هي صلاحية الدولة في إصدار القانون، وصلاحيتها في الالتزام به، وهذا متوقف عندهم على «شرعية» وجود الدولة التي أصدرت القانون. فالنظرة النقدية تبدأ أولاً بدراسة موضوع «الشرعية» وهو عندهم - وكما تقدم - يعني شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة تملك إصدار الأوامر، وتفرض على الأفراد طاعتها، وذلك يعني النظر في مدى التطابق بين وجود الدولة، والفلسفة التي يقوم عليها وجودها. فإن كان وجودها منسجماً مع القواعد الفلسفية التي يقوم عليها؛ كان وجودها «شرعياً»، وكان لها بمقتضى «الشرعية» «مشروعية» إصدار القوانين، والالتزام والإلزام بتنفيذها، وإلا فلا[43].

وبالنظر إلى هذا التمييز بين «الشرعية» و«المشروعية»؛ كان لا بد أن ينحصر سند «الشرعية» أي سند وجوب الانقياد لأوامر السلطة الحاكمة في مجرد الاقتناع بأن كافة القوانين والنظم التي تصدر عن الدولة قد تقررت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في دستورها. وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين «الشرعية» و«المشروعية» في ظل الدولة الغربية المعاصرة، ليجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقاً للقانون الوضعي[44]؛ الذي هو من عمل أجهزتها[45].

والذي ينظر في كل ذلك يجد أن الأحكام المستوحاة من مجموعة القواعد الفلسفية، ومجموعة النظم الدستورية، والقوانين الصادرة بمقتضاها التي تتكون

منها كل من «الشرعية» و«المشروعية» في ظل نظم الحكم الغربية ـ الناظر في كل ذلك يجد أن هذه الأحكام غالباً ما تكون معتلة؛ وذلك بسبب أن الإنسان هو صاحب الحق في وضع الدساتير والقوانين وفي تقييمها، والتأثر بالسلطة التي تتولى رعايتها في منطق الديمقراطية؛ أي في منطق نظم الحكم الغربية التي جاءت مع الثورة الفرنسية[46]، تلك الثورة التي عرفت في الغرب باسم «الرأسمالية» من باب تسمية الشيء بأبرز ما فيه، لأنها في الحقيقة قد جمعت بين الحريات الأربع[47]:

ـ حرية الرأي التي تعطي الفرد الحق في أن يقول ما يريد، ومتى يريد وكيفما يريد، ما دام لا يمس حريات الآخرين.

ـ حرية الاعتقاد التي تعطي الفرد الحق في اعتناق الدين الذي يريد، متى يريد، وفي تركه واعتناق غيره كيفما يريد، حتى إن له إن كان مسلماً أن يرتد متى شاء عن الإسلام، وأن يعتنق غيره مختاراً.

ـ حرية التملك أي حرية الفرد أن يملك ما يشاء، وكم يشاء، ومتى يشاء وكيفما يشاء ما لم يعتد على حرية غيره.

ـ الحرية الشخصية أي حرية الفرد في أن يشبع غرائزه، وحاجاته العضوية كيفما يشاء ما لم يعتد على حرية الآخرين.

وهذه الحريات كلها مردودة:

فأما حرية الرأي فهي لا تستقيم عقلاً؛ لأن الرأي يدور مع طبيعته ومقتضياتها التي[48]:

ـ قد تقتضي منه أن يكون واجباً فلا يجوز السكوت عنه أحياناً، بل لا بد من ذكره.

ـ وقد تقتضي منه أن يكون مندوباً يحسن ذكره.

ـ وقد تقتضي منه أن يكون محرماً لا يجوز ذكره إطلاقاً.

ـ وقد تقتضي منه أن يكون مكروهاً يحسن الكف عن ذكره.

ـ وقد تقتضي منه أن يكون مباحاً يستوي ذكره وعدم ذكره أحياناً.

ولذلك فإنه لا يستقيم القول بحرية الرأي عقلاً؛ لأنها تعني إعطاء الإنسان صلاحية ذكره وعدم ذكره كيفما كان بغض النظر عن طبيعته ومقتضياتها.

وأما حرية الاعتقاد فإنها لا تستقيم عقلاً هي الأخرى:

ـ لأن العقيدة لا تستقر في قلب صاحبها إلا إذا وجدت من المنطق السليم ما يسندها حتى تبلغ درجة اليقين عنده[49]:

ـ ولذلك فهو لا يملك أن يكون حراً في اعتناقها إذا لم تبلغ درجة اليقين عنده، اللهم إلا إذا أراد الاستخفاف بعقله أو إلغاء وجوده؛ وحينئذ لا يملك حرية إيجاباً أو سلباً لأنه لا يملك العقل الذي هو أداة الاختيار الأولى.

ـ وكذلك لا يملك أن يكون حراً في عدم اعتناقها إذا بلغت درجة اليقين عنده.

ـ ولأن هدر العقيدة بعد اعتناقها يعني العبث بالعقل، وبقيمة من قيمه العليا توجب على صاحبه عقاباً رادعاً قد يصل إلى سلب حقه في الحياة أحياناً[50].

وأما حرية التملك فإنها لا تستقيم عقلاً:

ـ لأن حب التملك في فطرة الإنسان[51] هو مظهر من مظاهر غريزة حب البقاء فإذا تركت القيادة فيه للغريزة ذاتها فإنها ستحيل الإنسان له عبداً فيصبح مملوكاً لا مالكاً[52].

ـ ولأن الإنسان في الحقيقة يحتاج إلى الضوابط التي لا تنكر عليه فطرته لكنها تنظم انتفاعه بها ليحيا في ظلها بشراً سوياً. ومن أهم هذه الضوابط[53]:

ـ تحديد ماهية الثروة.

ـ تحديد ماهية الملكية وأنواعها.

ـ تحديد كيفية حيازة الثروة.

ـ تحديد كيفية التصرف فيها، والانتفاع بها بحيث يكون الإنسان لها مالكاً لا مملوكاً. ومن ذلك أن تكون حيازتها مقرونة باستخدامها استخداماً سليماً مثمراً:

ـ فلا تبذير[54].

ـ ولا اكتناز[55].

وأما الحرية الشخصية فهي كذلك لا تستقيم عقلاً:

ـ لأنها تجعل الإنسان عبداً لغرائزه وحاجاته العضوية بدرجة تجرده من كل قيمة عليا[56].

ـ ولأنها تولد ما يولده نقيضها في حياة الإنسان، وكلاهما يصطدم مع فطرته:

ـ التي توجب له حق الاعتراف بغرائزه وحاجاته العضوية.

ـ وتعتبر التنكر لها ظلماً له بوصفه إنساناً فيه غرائز وحاجات عضوية تتطلب إشباعاً، وفي الكون من حوله ما يصلح ويكفي لإشباعها إشباعاً سليماً يمكنه من تعمير الأرض، والوفاء بمقتضيات ما يبرر وجوده فيها[57]. ولذلك فإن الوضع السليم في حياة الإنسان:

ـ هو الوضع الذي لا تنكر فيه لغرائزه وحاجاته العضوية.

ـ ولا إطلاق للحبل على الغارب له في إشباعها إشباعاً بهيمياً؛ ينحدر بإنسانيته إلى أدنى درجة سفلى.

ـ بل لا بد من إجراء الضوابط اللازمة التي تضمن لها إشباعاً سليماً، كما تضمن له حياة مطمئنة بالقدر اللازم لإشباعها[58].

لقد انبثقت هذه الحريات الأربع في النظام الديمقراطي الغربي عن فكرة سيادة الإنسان التي تعطيه الحق في وضع الشريعة[59]. فهي تتلخص في مفهوم: «الحكم للفرد» أي «إن الحكم إلا للإنسان»، ومن هنا يأتي بطلانها:

ـ لأن صاحب الحق في إصدار الأمر لا بد أن يكون:

ـ عليماً بطبيعة المأمور، وطبيعة الأمر الذي يناسبه.

ـ عليماً بوظيفة المأمور في الأرض، ومقتضيات تحقيقها بالدرجة التي تبرر وجوده فيها[60].

ـ قائماً بنفسه، غنياً عن المأمور بدرجة تجعله لا يتضرر منه بمعصية ولا ينتفع منه بطاعة حتى يبلغ درجة التجرد في إصدار الأمر؛ فيكون أمره خالصاً لصالح المأمور وحده لا لصالح ذاته معه أو من دونه[61].

ـ بالغاً حد الكمال المطلق الذي ينفي عنه النقص، ويجعل أمره فوق النقد المعيب بغض النظر عن ظهور ذلك الامتياز أو عدم ظهوره[62].

ـ ولأن صاحب الحق في إصدار الأمر لا بد أن يكون خالقاً:

ـ لأن الخالق وحده هو المنزه عن كل نقص والمتصف بكل كمال[63].

ـ ولأن الخالق وحده هو المالك لخصائص القدرة التي تؤهله لإصدار الأمر على النحو الذي تقدم ذكره.

ـ ولأن صاحب الحق في إصدار الأمر:

ـ هو وحده صاحب الحق في الطاعة[64].

ـ وهو وحده الذي يملك حق السيادة على خلقه؛ لأنه هو مصدر الشريعة ومصدر اتصافها بالسيادة[65]. أما الإنسان فهو مالك السلطة التي يملك بها تنفيذ الشريعة:

ـ فتكون له السلطة[66].

ـ وتكون للشريعة السيادة.

ومن هنا يظهر بطلان إسناد السلطة والسيادة للإنسان في نظام الحكم الديمقراطي أي بطلان الفكرة الأساسية التي يرتكز عليها مبدأ «الشرعية» عندهم.

الفرع الثاني
في ضمانات فاعليتها

لا بأس من التذكير في هذا المقام بأن ما بني على الباطل فهو باطل. ولكنه وبالرغم من ذلك؛ فإن النظرة النقدية تقتضي من الباحث نقد ضمانات فاعلية المبدأ بالقدر الذي نقدت به الفكرة التي يرتكز عليها.

لقد أدى الخلط بين الشرعية و«المشروعية» في نظام الدولة الغربية المعاصرة إلى قصر ضمانات فاعلية المبدأ على ضمان قانوني صرف هو نظام «الرقابة على دستورية القوانين» الذي لا يخرج عن النظام القانوني للدولة ولا يتقرر مصيره إلا داخل أجهزتها ومؤسساتها. وهذه الرقابة إما أن تكون رقابة سياسية يعهد بها إلى هيئة سياسية تتحقق مقدماً من دستورية القوانين ويطلق عليها: «الرقابة الوقائية»[67]. وإما أن تكون رقابة قضائية تسند إلى هيئة قضائية تباشرها بطريقتين: إما رقابة الامتناع، وإما رقابة الإلغاء[68].

ومما لا ريب فيه أن الخلل يعتور الرقابتين:

- فأما بالنسبة للرقابة السياسية فإن انحراف الهيئة المسند إليها هذا العمل أمر ليس بمستبعد باعتبارها هيئة سياسية.

- وأما بالنسبة للرقابة القضائية فإن الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في نهاية المطاف من أجهزة الدولة. ولذلك فمهما تمتعت باستقلال شكلي فإن احتمال تأثرها بوطأة السلطة الحاكمة أمر ليس بمستبعد[69].

إن ضمانات فاعلية «مبدأ الشرعية» في المفهوم الغربي التي سلف بيانها أي ضمانات عدم الخروج على القيم الأساسية، والأهداف العليا التي يقوم عليها وجود الدولة الغربية، لا يمكن أن تكون ضمانات قانونية؛ لأن الخصم والحكم واحد في هذه القضية... فكيف يمكن تصور الاحتكام إلى دستور وضعته الدولة إذا كان وجودها بالأصالة هو محل التقويم؛ إذ يجب في هذا الحالة:

ـ أن يكون الاحتكام إلى شيء أعلى من الدستور.

ـ وأن تتناسب قوة هذا الشيء مع قوة الفلسفة التي أعطت للدولة حق الوجود.

ـ وأن يكون الجزاء الذي يترتب على خروج الدولة على القيم الأساسية والأهداف العليا جزاء قانونياً.

وفي هذا الصدد يذكر «توماس مولنر»[70] أن الشرعية السياسية استحالت بسبب انعدام الأساس المتين لها إلى «أنانية قانونية»، وهي التي تقود إلى فوضى صارخة في المجتمع البشري، هذه الفوضى يمكن أن تحد منها الرفاهية العامة التي إذا زالت هي الأخرى؛ تصدعت أركان المجتمع. ويضيف إلى ذلك بأن التوازن بين النظام الحكومي، والنظام القانوني والاجتماعي لا يتحقق إلا بالاستناد إلى مرجع خارجي، وقوة عليا تسمح لها معاييرها بتطبيق القانون على نفسها[71].

وبالتالي فقد انتفت قابلية المبدأ للتنفيذ؛ لبطلان الفكرة التي يقوم عليها، ولعجز ضمانات فاعليته عن الوقوف في وجه الحيف الذي قد يلحق الإنسان من جراء القوانين الظالمة التي تصدرها الدولة الغربية في ظل دستورها.

المطلب الثالث
إطار التشريع الجنائي

أوقف هذا المبدأ في ظل الدولة الغربية ـ وإلى حد كبير ـ تحكم القضاة في تحديد الجرائم وتعيين عقوباتها. فقد كان القضاة قبل الثورة الفرنسية يجرمون أفعالاً لم يكن قد نص قانون على تجريمها، ويعاقبون عليها بأي عقوبة يرون تطبيقها ولو لم ينص القانون عليها[72]. وقد استرد الأفراد في ظل هذا المبدأ بعضاً من حقوقهم، واتضحت القاعدة الجنائية لجميع الناس، وبث الطمأنينة في نفوسهم، فلا يفاجأ شخص بعقوبة عن فعل لم يكن قد سبقه قانون ينذر بحرمته، ويعاقب عليه[73].

ولذلك فهم يعتبرون المبدأ من أقوى ضمانات الحرية الفردية ضد التحكم والقمع[74].

وبالرغم من ذلك فقد وجه شراح القوانين الوضعية سهام نقدهم إلى هذا المبدأ، حيث تركزت هذه الانتقادات حول نقاط ثلاث[75]:

الأولى:

عجز المبدأ عن مواجهة تطور الحياة، وتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية بسبب أن واضع القانون لا يستطيع أن يحيط سلفاً بالأفعال التي تتطلب تجريماً وعقاباً على ارتكابها.

الثانية:

منافاته للمبادىء الأخلاقية بسبب عدم قدرة واضع القانون على حصر الأفعال المنافية للأخلاق سواء على صعيد الفرد أو على صعيد الجماعة. وهذه النقطة فرع عن سابقتها.

الثالثة:

افتراضه أن الجريمة كيان قانوني معزول عن شخص مرتكبها. ولذلك فإنه يتعارض ونظام تفريد العقاب.

وقد قال أنصار هذا المبدأ: إن النقد الذي وجه إليه لم يستطع أن ينال منه شيئاً؛ وذلك لقوة الدعائم التي يستند إليها[76].

وفي الحقيقة أنه يمكن ـ من حيث المبدأ ـ قبول هذا الكلام بالنظر إلى البديل المعروف في الدولة الغربية، وفي فقه القوانين الوضعية[77]. أما في ميزان الإسلام فإن المبدأ منقوض لأسباب منها:

أولاً:

إن حرية الإنسان لا يمكن أن تتحقق ما دام مستعبداً لمخلوق مثله، ولو

كان جزءاً من مكونات ذاته نفسها؛ كعقله، وقلبه، وحواسه، وغرائزه، وحاجاته العضوية، وقواه العضلية التي تخدمها جميعاً[78]. ومبدأ «الشرعية» في ظل القوانين الوضعية مرادف عندهم ـ كما تقدم ـ لمعنى الحرية، وذلك استناداً إلى تصورهم الفاسد لها، حيث إنهم يرون تحققها ما دام التشريع المتعلق بالجريمة والعقوبة قد صدر عن السلطة التشريعية في الدولة، وأحيط الناس كافة علماً به قبل نفاذه بغض النظر عن أهلية الجهة التي صدر عنها التجريم والعقاب، وبغض النظر كذلك عن المصدر الذي منحها حق التجريم والعقاب[79].

ثانياً:

القانون الجنائي الوضعي ـ ومبدأ الشرعية جزء لا يتجزأ منه ـ لا يتفق مع فطرة الإنسان؛ لأنه صادر عن عقيدة فكرية تتنافى مع الفطرة، ولا تتفق من ثم مع غريزة التدين عند الإنسان:

ـ فالقاعدة الفكرية للرأسمالية هي عقيدة فصل الدين عن الحياة؛ أي «العلمانية» وهي الفكرة التي على أساسها يبنى التصور الإنساني للحياة عندهم، وتحل بناء عليها جميع المشاكل التي تواجه الإنسان. وهي عقيدة فاسدة لأنها تقوم على الحل الوسط بين النقيضين[80].

ـ والقاعدة الفكرية للشيوعية هي عقيدة «أن المادة أصل الفكر وأن من تطورها توجد الأشياء». وهي كذلك عقيدة فاسدة لأنها مسخ للعقل وللحس معاً.

ورغم الاختلاف الظاهري بين التصورين؛ فهما يتفقان في أن حرية الإنسان لا تتجسد إلا إذا وضع منهج حياته، وقانونه بنفسه، وصار عبداً لغرائزه وحاجاته العضوية ما دام يرى أن ذلك سبيلاً لسعادته.

والحقيقة أنه لا يمكن عقلاً تطبيق أي شريعة دون اعتناق عقيدتها ابتداء. فالقانون بفروعه ـ والجنائي واحد منها ـ هو انبثاق عن منهج الحياة في الاجتماع والاقتصاد والحكم، الصادر عن العقيدة الفكرية التي يعتنقها واضع القانون[81].

ومعلوم أن العقيدة الفكرية التي انبثق منها القانون الذي نشأ المبدأ في ظله؛ إنما هي فكرة سلبية لا تقوم في أساسها على الإقناع العقلي الذي يمنحها قيمة فكرية، ولا على الاطمئنان القلبي الذي يمنحها قيمة روحية، ولا على العلاج المنطقي لجميع ما يواجه الإنسان من مشاكل، الذي يمنحها قيمة واقعية. . . ذلك العلاج الذي يقدم حلولاً ناجعة في مختلف ضروب الحياة، لا في مجال الجريمة والعقوبة وحده.

ورغم اختلاف الدول التي تبنت المبدأ ـ من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار ـ يلاحظ أنها تطبقه بكيفية واحدة، وتستعير بعضها من بعض معالجات قانونية في المجال العقابي وغيره دون أن تتنبه:

ـ (أولاً) إلى أن اختلاف العقائد الفكرية للناس، وتناقض مشارب القوانين التي تحكمهم؛ يؤدي إلى حدوث فوضى فكرية تشريعية، يتسبب عنها انعدام التوازن في بنية تلك المجتمعات.

ـ (وثانياً) إلى أن فاعلية العقوبة، وردعيتها تتطلب انبثاقها عن تصور عام وعن فكرة كلية أساسية عن الإنسان، وعن المجتمع البشري اللائق بهذا الإنسان[82]:

ـ فيجب أن تكون العقوبة من جنس الشريعة التي فرضت العقوبة مع غيرها من الأحكام.

ـ ويجب أن تكون الشريعة من جنس الفكرة الكلية الأساسية التي انبثقت عنها.

ـ ويجب أن تكون هذه جميعها قد صدرت عن مصدر مختص بالتنزيه عن كل نقص، والاتصاف بالكمال المطلق.

ـ ويجب أن يكون الإنسان الذي يراد حكمه بالقانون المبين للجريمة المحدد للعقوبة؛ قد اعتنق الفكرة الكلية الأساسية التي انبثقت عنها الشريعة المبينة للجريمة والعقوبة؛ لتكون لديه القناعة الفكرية بجدواها، أو يكون قد

اعتنق عقيدة أخرى لكنه قبل أن يحكم بالنظام الذي يحكم بتلك الشريعة[83]؛ لتكون لديه القناعة الفكرية بالحرية في ظلها.

ثالثاً:

حينما نأخذ المعنى المجرد للمبدأ؛ أعني «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص» نجد أن القوانين الوضعية تطبقه بطريقة واحدة على كل الجرائم؛ فلم تفرق بين الجرائم الخطيرة التي تعتبر اعتداء على الأساس الذي يقوم عليه المجتمع الفاضل، ويتأثر بها أمنه تأثراً شديداً[84]، والتي يقابلها في الشريعة جرائم الاعتداء على المقاصد الضرورية أي الجرائم الحدية - لم تفرق بين هذه الجرائم وبين الجرائم الأقل خطورة والتي يقابلها في الشريعة جرائم الاعتداء على المقاصد الحاجية وهي جرائم القصاص والدية والتعازير، وجرائم الاعتداء على المقاصد التحسينية وهي جرائم المخالفات. ولعل ذلك هو سبب النتائج السيئة التي ترتبت على تطبيق المبدأ.

«ففي أول الأمر طبقت القوانين الوضعية الطريقة الأولى - التي خصصتها الشريعة للجرائم الخطيرة - على كل الجرائم التي يعاقب عليها القانون، فكان التعميم في التطبيق سبباً في تحرج المحلفين والقضاة من الحكم بعقوبة شديدة في جريمة غير خطيرة، وفي تبرئة كثير من القضايا، ثم عدلت القوانين الوضعية عن هذه الطريقة، وأخذت بطريقة الشريعة الثانية مع تضييق سلطة القاضي في اختيار العقوبة وتحديدها، ولكنها طبقت هذه الطريقة أيضاً بصفة عامة، فكان من نتيجة هذا التعميم أن كثر وقوع الجرائم الخطيرة، وصارت تزيد عاماً بعد عام؛ لأن القضاة يعاقبون عليها بعقوبات بسيطة، مستعملين سلطتهم في اختيار العقوبة وتقديرها، وهذه الطريقة هي المتبعة الآن في معظم القوانين الوضعية إلا أن بعض القوانين الوضعية كالقانون الألماني والقانون الدانمركي أخذ أيضاً بطريقة الشريعة الثالثة في بعض الجرائم فكأنها تطبق الطريقتين الشرعيتين الثانية والثالثة»[85].

وسيظل التخبط في تطبيق المبدأ هو ديدن القوانين الوضعية؛ وذلك بسبب أنها لا تنطلق من تصور سليم لحرية الإنسان ـ التي هي لب المبدأ في بداية ظهوره ـ ولأن الجريمة والعقوبة فيها من ناحية، والأهداف العليا، والقيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع من ناحية أخرى؛ لا تصدران عن فكرة كلية أساسية تضع كلا منهما في مكانه اللائق به، بل الأهداف العليا، والقيم الأساسية التي تقوم عليها المجتمعات التي تحكمها القوانين الوضعية في ناحية، والجرائم والعقوبات في تلك المجتمعات في ناحية أخرى. أضف إلى ذلك أن الأهداف العليا والقيم الأساسية غير محددة المعالم من قبل رعايا تلك المجتمعات، ومؤسساتها القانونية العاملة فيها. ولذلك تجد حرام اليوم هو حلال الأمس، وحلال اليوم هو بالأمس كان في مقدمة المحرمات.

رابعاً:

إنه مهما أوتي واضع القانون من رجاحة عقل، وبعد نظر، وقوة إدراك فإنه بحكم بشريته لا يستطيع أن يحدد كافة صور النشاط الإجرامي، ويضع لها العقوبة المناسبة، فلا بد أن يغفل عن بعضها رغم ضررها البين بأمن الجماعة. وينبني على ذلك نتيجتان تسمان قانون العقوبات الوضعي بالعجز والقصور(86):

أما النتيجة الأولى فتكمن في سهولة تحايل المجرمين على نصوص قانون العقوبات، وتهربهم من الوقوع تحت طائلتها(87).

وأما النتيجة الثانية فتتمثل في جمود قواعد قانون العقوبات، وعجزها عن مواكبة تطور أساليب الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الذي يترتب عليه تفنن المجرمين في أساليب الإجرام بما يجعلهم بمنأى عن سلطان القانون(88).

خامساً:

واضع القانون حين تحديده للجريمة والعقوبة غير الحدية لا ينظر إلى أشخاص جناتها، ولا إلى ظروفهم، وظروف ارتكاب الجريمة، بل ينظر إلى

ذات الفعل الإجرامي من حيث جسامته المادية، وخطره الاجتماعي. ولعل في ذلك قيداً على القاضي في تحقيق العدالة من حيث حرمانه من حرية تقدير العقوبة التي تمكنه من تقرير العقوبة العادلة الملائمة لشخص الجاني، والمتناسبة مع الجريمة التي ارتكبها. على أن العقوبة قد سنت في أساسها لمواجهة خطورة الجاني على المجتمع؛ ولذلك فكان يجب أن تتجه لمواجهة شخصه أولاً وقبل كل شيء[89].

سادساً:

من مقتضيات تطبيق «مبدأ الشرعية» في القوانين الوضعية عدم تجريم مالا ينص القانون على تجريمه، وبالتالي عدم وقوع العقاب عليه. لذلك فجرائم الاعتداء على القيم الأخلاقية العليا لا عقاب عليها مهما كانت مستهجنة؛ لأن العقاب عليها خروج على المبدأ، وهي عندهم مستبعدة من نطاق القواعد القانونية بزعم أن الأخيرة تتضمن جزاء توقعه السلطة العامة؛ ولذلك فهي تفتقد إحدى خصائص القاعدة القانونية[90].

ومرد ذلك بلا ريب إلى أن عوامل الإلزام في القوانين الوضعية لا تتعدى الضبط القضائي المحصور بسلطان الدولة، ويقظة رقابتها. بعكس الشريعة؛ حيث لا تقف في حدود الضبط القضائي، بل تحيطه بالضبط الإيماني القائم على تربية الأفراد على مراقبة الله عز وجل، والذي يضمن استقامة الإنسان معها وإن غابت عنه رقابة الدولة ووسائل الضبط القضائي فيها[91].

سابعاً:

وبالنظر إلى خلو القوانين الوضعية من مثوبة الجاني، واكتفائها بعقابه. والنظر إلى شريعة الله وهي تجمع بين مثوبة الجاني وعقابه؛ يتضح الآتي:

1 ـ إن هدف واضع القانون الوضعي قاصر إلى مجرد عقاب الجاني بغض النظر عن أثر العقوبة عليه سلباً أو إيجاباً.

2 ـ أما هدف الشريعة فهو جامع بين عقاب الجاني، وتقويم اعوجاجه، وهذا يعني أن الخالق الحكيم الذي أنزل الشريعة كان هادفاً إلى تربية الإنسان المؤمن بالدرجة الأولى. قال جل شأنه: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾[92].

3 ـ إن احتواء التشريع على جانبي العقاب والثواب يجعل الناس يتسابقون إلى فعل الخيرات، ويتمسكون بأهداب الفضيلة، وينأون بأنفسهم عن الوقوع في محارم الله.

بعكس ما لو اقتصر التشريع على جانب العقاب وحده ـ كما فعلت القوانين الوضعية ـ فإنه لن يحفز النفوس إلى التسابق في أعمال البر، وإلى التنافس في فعل الخيرات[93].

وقد فطن إلى ذلك أصحاب مدرسة الدفاع الاجتماعي فأسرفوا في العطف على الجاني حتى صوروه في صورة المريض الذي يحتاج إلى علاج، لا إلى عقاب على جرمه فاستغلها الجناة أسوأ استغلال، وجعلوهم بفلسفتهم هذه هم المرضى[94]:

ـ لأن الجاني لا يؤاخذ بجرمه إلا إذا ثبت للقضاء أنه قد ارتكبه وهو بكامل قواه العقلية.

ـ ولأن تربية الجاني فيها جمع بين إشعاره بالمسئولية عن الجريمة والسمو به عن الانحطاط إلى مستواها مرة أخرى.

وفي ذلك وقاية له، ووقاية للمجتمع من شره؛ وهي هدف العدالة الأسمى.

المبحث الثالث
الشرعية في ظل الشريعة

المطلب الأول
مواقف الباحثين المعاصرين

لم يقم الباحثون المعاصرون في التشريع الجنائي الإسلامي بتحليل هذا المصطلح القانوني «مبدأ الشرعية» الذي نشأ في ظل المجتمعات الغربية التي أعطته معنى الحرية، وجعلتها له اسماً ـ من باب تسمية الأشياء بضدها ـ فصيرت به الإنسان عبداً لمثله. كما أن بعضهم نسي، في خضم البحث واستغراقه في الدفاع عن موقف الإسلام من المبدأ ـ نسي اختلاف الشريعة عن القوانين الوضعية؛ في مصدرها، وفي أهدافها وفي الوسائل التي اتخذتها تحقيقاً لهذه الأهداف:

ـ فأما من حيث المصدر:

الشريعة صادرة عن خالق مدبر حكيم لا معقب على حكمه. والقوانين الوضعية صدرت عن مخلوق، واتصفت بما اتصف به من مظاهر العجز التي تنفي عنه الأهلية لإصدارها، ونشأت هذه القوانين في مجتمعات ثارت على كنيسة كانت تمثل الدين في حسها؛ فصارت بعد الثورة عليها تكفر بها، وبإلهها، وهي معذورة في موقفها منها لما بينها وبين الدين الحق من تصادم

فكري وروحي وواقعي ينافي الحق ويصادم الفطرة.

ولكنها ليست معذورة في إعطاء نفسها حق التشريع، والحلول محلها؛ لأن مقتضى الإنصاف أن تبحث عن الدين الحق، وأن تلتزم بمقتضياته أصلاً وفرعاً:

ـ الدين الجامع بين الإقناع العقلي، والاطمئنان القلبي، والعلاج المنطقي لجميع ما يواجه الإنسان من مشاكل تتطلب الحلول الناجعة في حياته كلها.

لذلك فمبدأ الشرعية، ومفهوم حقوق الإنسان وحرياته لم ينشأ بمعزل عن هذه القضية.

ـ وأما من حيث الأهداف:

الشريعة تهدف إلى تحرير الإنسان من العبودية لغير خالقه في جميع الصور والأشكال؛ ليعيش بشراً سوياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى؛ فيتأهل بذلك لمنصب القيادة العليا، والعمارة المثلى في الأرض كلها. أما القوانين الوضعية فأهدافها آنية، أرضية، بشرية، لا تنطلق من تصور سليم للحرية ولا للعمارة.

ـ وأما من حيث الوسائل:

الشريعة جعلت الإنسان الذي تجلت حقيقته في الوحيين، والذي جعلت خلافته في الأرض تجسيداً لحريته فيها هو الوسيلة الأساسية لتحقيق أهدافها، وليس هو الإنسان البائس اليائس الكئيب الذي وضع القوانين الوضعية؛ ليكبل نفسه بأغلالها والذي تصوره الفلسفات الغربية أبشع تصوير فتنحط به إلى مستوى البهيمة العجماء أو ما دونها من الجمادات في الطبقة السفلى[95].

لقد اكتفى الباحثون المعاصرون بالبحث في الإطار الضيق لمضمون المبدأ والذي يشير بصورة مجردة إلى أنه «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص»، بغض النظر عن أهلية الجهة التي صدر عنها التجريم والعقاب، وبغض النظر كذلك عن

المصدر الذي منحها حق التجريم والعقاب. ولعل عذرهم في ذلك هو تأثرهم بما استقر عليه الباحثون المعاصرون في القانون الجنائي الوضعي في الغرب ومن سار على ذربهم في الشرق؛ من أن إقرار نظام قانوني معين لهذا المبدأ أو إهماله له، أمر يتوقف بناء عليه موقف ذلك النظام من مسألة حقوق الإنسان وحرياته. ولذلك أرادوا بيان موقف الفقه الإسلامي من المبدأ لإثبات أن الشريعة قد بزت القوانين الوضعية!.. فهي قد أخذت به منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، بينما لم تعرفه القوانين الوضعية إلا في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي[96]!!.

وهنا لا بد من التنبيه إلى سهو وقع فيه أحد الباحثين المعاصرين[97]، حينما قال: «ليس في نصوص القرآن أو السنة نص واضح الدلالة على العمل بهذه القاعدة في مجال التشريع الجنائي. وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نص بعينه يفيد الأخذ بهذه القاعدة في التشريع الجنائي الإسلامي. ومع ذلك فإن استنتاج القاعدة من بعض نصوص القرآن والسنة ومن بعض القواعد الأصولية استنتاجاً سائغاً أمر غير عسير»[98].

وقبل بيان الموقف الشرعي من هذا الكلام يجب أن يكون معلوماً لدى رجال القانون الذين أعطوا لأنفسهم الحق في الحديث عن التشريع الإسلامي أنه لا قاعدة بلا استثناء بحيث تؤخذ على عمومها. ولذلك فلا بد أن يضعوا في اعتبارهم أن قاعدة: «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص» لا يجوز أن تؤخذ على عمومها؛ بل لا بد أن تكون مقيدة بالأحكام التنظيمية للعلاقات الإنسانية دون غيرها... فالأحكام الشرعية المتعلقة ـ مثلاً ـ بأساسيات العقيدة لا تدخل تحت هذه القاعدة لأن إدراكها ممكن عقلاً والإنسان مسئول عنها بين يدي الله يوم لقائه، وإن لم يكن معاصراً لرسالة رسول كريم قد تولى بيانها في شريعة خاصة. قال تعالى: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ﴾[99]، ومنهم بعض أهل الجاهلية الأولى. فقد سأل رجل النبي ﷺ عن مكان والده في الآخرة فأجابه ﷺ بأنه في النار، ثم انصرف الرجل فاستدعاه ﷺ وقال له: «إن أبى وأباك في النار»[100]

وقد سبق الحديث في هذه القضية بما يغني عن المزيد[101].

وأما الموقف الشرعي من كلام الباحث المذكور، فيمكن إجماله في الوجوه الآتية:

الأول:

أن القواعد الأصولية التي تشير إلى وجود مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية كقاعدة «لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص» وقاعدة «الأصل في الأشياء والأفعال الإباحة»، وقاعدة «لا تكليف شرعاً إلا بفعل ممكن مقدور للمكلف، معلوم له علماً يحمله على امتثاله»[102]. هذه القواعد لا تستند فيما جاءت به إلى أدلة عقلية مجردة، ولا إلى أدلة نقلية عامة يستنتج منها هذا المبدأ استنتاجاً سائغاً، وإنما تستند إلى أدلة نقلية مباشرة؛ منها ما يقطع ـ ثبوتاً ودلالة ـ بألا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار[103]. ومنها ما ينفي ـ ثبوتاً ودلالة ـ المسئولية عن الإنسان، ويبقى حقه في الاعتذار إذا لم يبلغه التشريع.

مثال الأولى:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[104].

وبما أن بعث الرسول يعني الإعلام بالشريعة؛ فالآية صريحة في نفي المسئولية عن الشريعة قبل صدورها، قاطعة بأنه لا جريمة ولا عقوبة بلا نص يبينها. ويلحق بهذه الآية قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِيٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا﴾[105].

ومثال الثانية:

ـ قوله جل شأنه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾[106].

والتكليف هنا يتعلق بالمعلوم من الشريعة، وبما أن الإنسان غير مسئول

قطعاً عن المجهول الذي لم يتلق فيه من الله بياناً؛ لأن العلم به خارج عن دائرة قدرة الإنسان بداهة.

ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ... إلى قوله تعالى: رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[107]. ومثلها قوله تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[108]. التبشير والإنذار تشريع، صدوره ملزم بالمسئولية، مسقط للاعتذار عنها بين يدي الله يوم لقائه. وهذا يعني انتفاء المسئولية وبقاء حق الإنسان في الاعتذار عنها بين يدي الله يوم لقائه في حالة عدم صدور التبشير والإنذار أي عدم صدور الشريعة.

والثاني:

أن القوانين الوضعية تفتقر إلى ضمانات تحقيق العدالة في المجتمعات التي تحكمها؛ لأنها جاءت من خلال أعراف الناس، وما اصطلحوا عليه، ومن واقع أهوائهم ونزواتهم، ولأهداف أرضية آنية، الأمر الذي يظهر في مجتمعات هذه القوانين تبدل مقاييس الخير والشر، والحلال والحرام، والخطأ والصواب، كما يظهر فيها تحكم الهوى البشرى المتقلب في القانون، وتناقض أحكام القوانين التي تصدر تباعاً بدعوى تنظيم الحياة الإنسانية، وهي في حقيقتها مزيد من الإرساء لقواعد الظلم في الأرض.

لذلك فإن مفعولها يبطل بغياب سلطان الدولة وغفلة رقابتها. أما الشريعة فإنها قمة العدل، ولذلك فإن عوامل الإلزام فيها لا تقف في حدود الضبط القضائي بل تحيطه بالضبط الإيماني الذي يضمن استقامة الإنسان معها، وإن غابت عنه رقابة الدولة ووسائل الضبط القضائي فيها[109] ولذلك فحينما يتحدث الشارع الحكيم عن عدم المؤاخذة على ما سلف، وعن قطع الأعذار قبل بيان الأحكام المتعلقة بالحل والحرمة؛ فإنه يرمى إلى إلزام المكلف بالأحكام الشرعية كافة سواء التي تعتبر داخلة ضمن دائرة القانون الجنائي الإسلامي، أو

التي تدخل ضمن شرعة المعاملات أو غيرها؛ لأن الأحكام الشرعية في مجموعها وحدة موضوعية، وكل لا يتجزأ، وليس في مقدور المكلف الانقياد لبعضه دون بعض، لأنه لو فعل ذلك؛ فقد إيمانه. قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[110].

والثالث:

أن مبدأ «الشرعية» بمفهومه الغربي قد صدر في ظل القوانين الوضعية وهي ـ كما سلف ـ خليط متعدد المشارب، متباين الأهواء. لذلك لا يسوغ القول أن الشريعة تقر هذا المبدأ الذي عرفته القوانين الوضعية في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وذلك لأسباب منها:

1 ـ أن هذا المبدأ ـ بمفهومه الغربي ـ ليس خيراً محضاً[111] سواء في إطاره السياسي العام أو في إطار القانون الجنائي.

2 ـ أن الشريعة عالجت موضوع التجريم والعقاب بطريقة لا نظير لها في جميع الشرائع سواء قبل ظهور المبدأ أو بعد ظهوره.

3 ـ أن العقوبات التي فرضتها الشريعة جزاء على اقتراف بعض الجرائم[112]؛ إنما هي جزء من تصور عام، ومن فكرة كلية أساسية عن الإنسان، وعن المجتمع البشري اللائق بهذا الإنسان... فالعقوبة ـ كما سبق البيان ـ من جنس الشريعة التي فرضت العقوبة مع غيرها من الأحكام، والشريعة من جنس الفكرة الكلية الأساسية التي انبثقت عنها. وهذه أمور معدومة قطعاً في القوانين الوضعية.

والرابع:

وفوق ما تقدم؛ فإن فهم قواعد الشريعة وأحكامها، لا يحتم صياغتها في لغة القانون القطعية الدلالة، وفي نصوص خاصة ببيانها؛ بل يكفي من الخالق المدبر الحكيم أن يورد ما يدل عليها في الخطاب الشرعي بالكيفية التي يراها

مناسبة لبيانها، ولما أوتي الإنسان من قدرة على فهمها... وحين يرد ذكر الإنسان هنا إنما يراد منه الإنسان المؤمن الذي يقدر الله حق قدره، ويتأدب في الحديث معه وفهم خطابه وهو في المكانة العليا التي لا يرقى الخيال إليها إدراكاً وتصوراً ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[113].

ورغم ذلك فإن القواعد الشرعية التي منها قاعدة «لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود النص»، لم تكتف الشريعة بالإشارة إليها، بل تناولتها بالبيان القاطع بها ثبوتاً ودلالة ضمن الخطاب الشرعي كما تقدم في الوجه الأول.

المطلب الثاني

الشرعية في الإطار الإسلامي العام

تقدم في المبحث السابق أن المفهوم الغربي «للشرعية» قد أدى إلى الخلط بينها وبين «المشروعية» التي تعنى في الإطار السياسي العام للدولة الغربية قيام السلطة من ناحية، وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى، وانقياد الأولى لكل ما يمليه ذلك النظام[114].

وقبل الشروع في بيان المفهوم الإسلامي للشرعية؛ ينبغي ابتداء إدراك أن النظام القانوني للشريعة الإسلامية[115] يؤكد أن «الشرعية»، و«المشروعية» بمدلوليهما الغربيين يندمجان في نظام واحد هو نظام الشرعية[116]:

ـ فالقانون الإسلامي قاعدته الأساسية هي عقيدة التوحيد بجميع أركانها والمرتكز الأساسي في الرقابة على تطبيقه إنما ينبعث من قلب المؤمن الذي أيقن أن الاحتكام إلى كل صغيرة وكبيرة من أحكامه إنما هي عبادة وقربة، وأمانة سيسأله الله عنها يوم لقائه.

ـ وأن النظام القانوني للشريعة الإسلامية لم يقف عند حدود القواعد المنظمة لسلوك الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع المسلم فحسب؛ وإنما جاوز ذلك إلى جعل القيم الإنسانية والأخلاقية العليا جزءاً من مقاصد الشريعة، ومن

ثم جزءاً من النظام القانوني للشريعة تتمتع تبعاً لذلك بطبيعة قواعده، وبطبيعة جزاءاته. ولذلك فإن الاعتداء على القيم الإنسانية والأخلاقية العليا؛ لا يختلف في طبيعته أو في الجزاء المقرر له عن الاعتداء على بقية أجزاء النظام القانوني للشريعة باعتباره اعتداء على مقاصدها[117].

ـ وأن الشرعية في إطار التشريع الجنائي الإسلامي تعني إلى جانب أنه «لا جريمة إلا بعد بيان، ولا عقوبة إلا بعد إنذار»[118] ـ تعني:

ـ أن يصدر التجريم والعقاب عن سلطة تملك من الإسلام وجوداً شرعياً.

ـ وأن يصدر التجريم والعقاب طبقاً لنصوص الوحيين، ولروح الشريعة ومقاصدها التشريعية العامة.

والآن يسوغ للباحث بيان مفهوم الشرعية في ظل هذه الشريعة الربانية. فأقول وبالله التوفيق، ومنه وحده أستمد الرشد والصواب:

الشرعية في الشريعة الإسلامية هي رسالة المكلف التي خلقه الله لحملها إلى أن يلقاه. فلقد اقتضت حكمة الله تعالى خلافة الإنسان في هذه الأرض تجسيداً لحريته فيها[119]. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[120].

وقد جاء ذلك بحكم أنه جل شأنه صاحب الحق في أن يأمر لأنه هو وحده صاحب الحق في أن يطاع. قال جل شأنه: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[121]. وقد ملك الحق في إصدار الأمر لأسباب كثيرة منها:

1 ـ أنه قد اختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بكل كمال[122]، وهذا يعني:

ـ أن أوامره كلها فوق النقد المعيب سواء أدرك الإنسان ذلك أو لم يدرك[123].

ـ وأنها غاية في الحكمة والعدل والرحمة من جميع جوانبها.

2 ـ وأن من صفاته القيام بالنفس، والاستغناء عن الخلق[124]. وهذا يدل قطعاً على:

ـ أن أوامره كلها قد صدرت لصالح المخلوق وحده لا لصالحه جل شأنه.

ـ وأنه لا ينتفع بطاعة هذه الأوامر، ولا يتضرر بعصيانها.

ـ بل المكلف هو المنتفع بالطاعة، المتضرر بالعصيان؛ لأنه قد خسر الانتفاع بالأمر الذي يعلم يقيناً أنه ما صدر إلا لصالحه[125].

3 ـ ولأن من صفاته جل شأنه أنه الخالق[126]، وبمقتضى كونه خالقاً:

ـ هو عليم بطبيعة خلقه.

ـ وبطبيعة رسالته التي خلق لها.

ـ وبدوره في خدمتها.

ـ وبما يمكن أن يحول بينه وبين الوفاء بمقتضياتها[127].

ولذلك فهو أحق من يصدر له الأمر في كل جانب من جوانب حياته كلها. وبما أنه هو صاحب الحق في أن يأمر؛ كذلك هو صاحب الحق في أن يطاع[128].

4 ـ وأنه جل شأنه ـ بحكم اختصاصه بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بكل كمال ـ لا يعبث[129]؛ ولذلك فهو لم يخلق الإنسان عبثاً بل خلقه لرسالة مثلي، وهو يعلم أنه وحده العليم بالكيفية السليمة لتحقيقها[130]:

ـ فهو يعلم الكيفية التي يستطيع بها حفظ نفسه بجميع إمكاناتها من كل ضياع.

ـ وهو يعلم الكيفية التي تمكنه من تسخيرها لإعلاء كلمته.

ـ وكذلك هو يعلم الكيفية السليمة التي تمكنه من تعمير أرضه العمارة المثلى.

5 ـ وأن المكلف لا يمكن أن يفي بمسئولياته في الحياة الدنيا، ويلبي مبررات وجوده فيها ما لم يكن حراً طليقاً من العبودية لمخلوق مثله، ولو كان

جزءاً من مكونات ذاته نفسها؛ كعقله، وقلبه، وحواسه، وغرائزه، وحاجاته العضوية وقواه العضلية التي تخدمها جميعاً. وكذلك فإنه لا بد أن يتلقى من الأوامر ما يكفي للوفاء بما تقدم ذكره من مسئولياته الكبرى. فإما أن يتلقاها من مخلوق مثله فيكون له عبداً، وإما أن يتلقاها من خالقه فيكون لخالقه وحده عبداً. ولذلك فلا بد له أن يكون عبداً لله وحده ليكون حراً من العبودية لغيره(131).

لذلك كله فإن شريعة الإسلام هي وحدها الجديرة باستجابة الإنسان لأوامرها، والتزامه بمقتضياتها:

ـ فهي وحدها الكفيلة بتمكين الإنسان من إقناع غيره بمبررات وجوده في الحياة، والوفاء بمقتضيات الخلافة في الأرض، وتعميرها العمارة المثلى الجامعة بين إتقان البناء في عمارتها شكلاً ومضموناً، بدرجة يكون الإنسان فيها بشراً سوياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

ـ وهي شريعة عالمية لا يقيدها زمان أو مكان أو قوم بعينهم أو قضايا خاصة ببعض بني الإنسان؛ فهي طليقة من جميع هذه القيود، تمتاز بالكمال والشمول في كل جانب من جوانب حياة الإنسان.

إن هذه الأمور مجتمعة هي رسالة المكلف التي خلقه الله لحملها، ولا بد له جل شأنه ـ بطبيعة الحال ـ من تزويده بما يعينه من أوامره على الوفاء بمقتضياتها، وينجيه من الضياع في متاهات العبودية لغيره، وفقد حريته العظمى.

المطلب الثالث

الشرعية في إطار التشريع الجنائي الإسلامي

طبقت الشريعة ـ بطريقتها الفذة ـ مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات على المستويات الثلاثة لمقاصدها تطبيقاً دقيقاً عميقاً كافياً مؤثراً(132):

ـ ففي المقاصد الضرورية طبقت هذا المبدأ في جرائم الحدود وعقوباتها.

ـ وفي المقاصد الحاجية طبقت هذا المبدأ في جرائم القصاص والدية والتعازير وعقوباتها.

ـ وفي المقاصد التحسينية طبقت هذا المبدأ في جرائم المخالفات وعقوباتها.

المبدأ في المقاصد الضرورية:

طبقت الشريعة مبدأ «لا جريمة ولا عقوبة بلا نص» تطبيقاً دقيقاً في جرائم الحدود السبع وعقوباتها، وهي:

1 ـ الردة.
2 ـ البغي.
3 ـ الحرابة.
4 ـ الخمر.
5 ـ الزنى.
6 ـ القذف.
7 ـ السرقة.

وسوف يأتي الحديث عنها بشيء من التفصيل ـ إن شاء الله ـ في الباب القادم من هذه الدراسة.

المبدأ في المقاصد الحاجية:

طبقت الشريعة بطريقتها الفذة هذا المبدأ في الشق السلبي من المقاصد الحاجية وهو المتعلق بجرائم وعقوبات كل من القصاص والدية والتعازير.

أولاً: جرائم القصاص والدية وعقوباتها:

أما بالنسبة للجرائم المعاقب عليها بالقصاص؛ فهي الجرائم العمدية المتمثلة في القتل العمد، وإتلاف الأطراف عمداً، والجرح العمد.

وأما بالنسبة للجرائم المعاقب عليها بالدية فتتمثل في جرائم القصاص التي

تعذر إقامة عقوبتها لسبب شرعي، والقتل شبه العمد، والقتل الخطأ وإتلاف الأطراف خطأ، والجرح الخطأ[133].

فعن القتل العمد يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾[134]. ويقول تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾[135]. ويقول جل شأنه: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾[136].

وقال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيّب الزاني والمارق من الدين التارك الجماعة»[137]. ويقول أيضاً: «من قتل عمداً فهو قود»[138]. ويقول ﷺ: «من أصيب بدم أو خبل، فهو بالخيار بين إحدى ثلاث؛ فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه: أن يقتل أو يعفو أو يأخذ الدية، فمن فعل شيئاً من ذلك فعاد فإن له جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[139]. ويقول عليه الصلاة والسلام في الكتاب الذي كتبه لأهل اليمن: «في العقول أن في النفس مائة من الإبل»[140].

ويقول عليه الصلاة والسلام: «... فمن قتل بعد اليوم فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا أو يأخذوا العقل»[141].

فهذه أدلة تحريم جريمة القتل العمد وعقوبتها وهي القصاص إلا إذا عفا ولي الدم؛ فحينئذ تكون العقوبة هي الدية كاملة وهي مائة من الإبل كما ورد في السنة المطهرة.

أما جرائم إتلاف الأطراف عمداً، والجرح العمد؛ فقد نصت الشريعة على حرمة هذه الأفعال، كما نصت على أن القصاص هو العقاب المناسب لجرائم إتلاف الأطراف والجروح إن كانت عمدية[142]. قال تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[143]. وقال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ

فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[144]. وقال جل شأنه: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾[145].

وأما عن الجرائم المعاقب عليها بالدية فقد نصت الشريعة كذلك على الجريمة وعقوبتها. فقد سمى النبي ﷺ قصد العدوان بالضرب، وعدم تعمد القتل ـ سماه: شبه العمد، وبين حرمته، والعقوبة المترتبة عليه وهي الدية[146]. قال ﷺ: «ألا وإن في قتيل الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا: مائة من الإبل، منها أربعون في بطونها أولادها»[147].

وفي جريمة القتل الخطأ يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[148].

ويقول ﷺ: «في دية الخطأ عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون بني مخاض ذكور»[149].

وأما في جرائم قطع الأطراف خطأ، والجرح الخطأ فقد جاء في كتاب النبي ﷺ الذي كتبه إلى أهل اليمن: «وفي الأنف إذا أوعب جدعه الدية. وفي اللسان الدية. وفي الشفتين الدية. وفي البيضتين الدية. وفي الذكر الدية. وفي الصلب الدية. وفي العينين الدية. وفي الرجل الواحدة نصف الدية. وفي المأمومة[150] ثلث الدية. وفي الجائفة [151] ثلث الدية. وفي المنقلة[152] خمس عشرة من الإبل. وفي كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل وفي السن خمس من الإبل. وفي الموضحة[153] خمس من الإبل»[154].

وقال ﷺ: «وفي العين خمسون، وفي اليد خمسون، وفي الرجل خمسون»[155]. وواضح أن رسول الله ﷺ قد حدد عقوبة إتلاف الأطراف على أساس أن ما كان في الجسد منه عضو واحد فالدية فيه كاملة كالأنف واللسان وما كان في الجسد منه عضوان فالعقوبة هي نصف الدية. أما ما لم يحدد له الرسول ﷺ دية أو أرشا[156] ففيه حكومة العدل؛ وهي تعويض غير مقدر سلفاً يحدده القاضي بناء على تقدير أهل الخبرة[157].

يقول الإمام مالك عن كسر العظام خطأ: «فإن كان ذلك العظم مما جاء فيه عن النبي عقل مسمى، فبحساب ما فرض فيه النبي ﷺ، وما كان مما لم يأت فيه عن النبي ﷺ عقل مسمى، ولم تمض فيه سنة ولا عقل مسمى، فإنه يجتهد فيه»[158].

ومن هنا يتبين أن الشريعة قد حددت العقوبات في جرائم القصاص والدية تحديداً دقيقاً لا يعطي للقاضي مجالاً لأن يزيد أو ينقص في العقوبة، وهي تتشابه مع الجرائم الحدية من هذه الناحية، ولكنها تختلف عنها في أن القاضي في الجرائم الحدية لا يملك النكول عن تطبيق العقوبة لأي سبب من الأسباب لأنها حق خالص لله تعالى. وأما في جرائم القصاص والدية فإن القاضي ملزم بعدم تطبيق العقوبة إذا عفا المجني عليه أو وليه؛ لأنها من حقوق العباد التي تقبل الإسقاط من قبلهم.

ثانياً: جرائم التعزير وعقوباتها:

تقدم أن التعزير هو عبارة عن عقوبة تأديبية عن معصية لا كفارة فيها ولا حد[159]. وقد ذهبت في ذلك مذهب من يحصر التعزير في المعاصي ولا يدخل تحته المندوب والمكروه والمباح[160].

ومعلوم أن الشريعة لم تحصر وقائع التعزير كافة، ولم تحددها من ثم في أنواع معينة؛ ذلك أن النصوص مهما كثرت فإنها تتناهى، بينما الذنوب لا تتناهى. وتجدد وقائع الحياة، وتعقدها يفسح المجال لتعدد الجرائم، وتنوع

أساليب الاعتداء. وهذا هو السبب الكامن وراء عدم حصر الشريعة للجرائم في أنواع معينة وهي لو فعلت ذلك ـ ويستحيل في حقها أن تفعل ذلك[161] ـ لأصاب الناس المشقة الكبرى ولضاقت عليهم الأرض بما رحبت بفعل الجريمة والمجرمين.

ولكن شريعة الحق المبين وإن فوضت أمر تقدير عقوبات جرائم التعزير لبصيرة الحاكم المسلم على ألا تتجاوز حدوداً معينة[162] ؛ لم تترك له حرية مطلقة في تقديرها:

- بل قيدته بسياستها العامة في التجريم والعقاب التي هي جزء من مقاصدها.

- وأخضعته في ذلك لنصوص الوحيين، ولروح الشريعة، ومقاصدها التشريعية فلا يجوز له أن يحرم أي نشاط يشاء، بل هو مقيد بأن يدخل الفعل في دائرة المعاصي التي لم تحدد لها الشريعة عقوبة مقدماً[163].

- ولم تجعله عرضة للهوى في حكمه؛ بل زودته بعلم أصول الفقه، وهو علم شرعي يبحث في القواعد التي ترسم مناهج استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[164]. وعلم أصول الفقه بهذا الاعتبار هو السبيل الأمثل المؤدي إلى سلامة الأحكام الشرعية، ودقة استنباطها من الأدلة.

نماذج من كتابات الفقهاء في التعزير

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما المعاصي التي ليس فيها حد مقدر، ولا كفارة كالذي يقبل الصبي والمرأة الأجنبية، أو يباشر بلا جماع، أو يأكل ما لا يحل كالدم والميتة، أو يقذف الناس بغير الزنى، أو يسرق من غير حرز، أو شيئاً يسيراً، أو يخون أمانته... فهؤلاء يعاقبون تعزيراً وتنكيلاً بقدر ما يراه الوالي»[165].

ويقول: «وليس لأقل التعزير حد، بل هو بكل ما فيه إيلام الإنسان من قول وفعل، وترك فعل، فقد يعزر الرجل بوعظه وتوبيخه والإغلاظ له، وقد يعزر بهجره وترك السلام عليه حتى يتوب إذا كان ذلك هو المصلحة، كما هجر النبي ﷺ أصحابه الثلاثة الذين خُلِّفوا[166] وقد يعزر بعزله عن ولايته، كما كان النبي ﷺ وأصحابه يعزرون بذلك»[167].

ويقول أيضاً: «وأما مالك وغيره، فحكى عنه: (أن من الجرائم ما يبلغ به القتل). ووافقه بعض أصحاب أحمد، في مثل الجاسوس المسلم، إذا تجسس للعدو على المسلمين، فإن أحمد يتوقف في قتله، وجوز مالك وبعض الحنابلة ـ كابن عقيل ـ قتله، ومنعه أبو حنيفة، والشافعي، وبعض الحنابلة، كالقاضي أبي يعلى»[168].

ويقول صاحب تبصرة الحكام: «والتعزير يكون على ترك الواجب مثاله: منع الزكاة... وأما ترك السنن فمثاله ترك الوتر. قال أصبغ بتأديب تارك الوتر. وأما فعل المحرم فأنواعه كثيرة: فمن ذلك ما يجب فيه العقوبة والكفارة والغرم

كقتل العمد إذا عفى فيه على الدية، فإنه يجب على القاتل الدية، ويستحب له الكفارة، ويضرب مائة، ويحبس سنة، ويستحب الكفارة في قتل الرقيق والذمي. ومنها ما يجب فيه القصاص والأدب وهو الجارح عمداً يقتص منه ويؤدب... ومنها ما فيه التعزير فقط كسرقة ما لا قطع فيه، والخلوة بالأجنبية... ومنها ما تجب فيه الكفارة والغرم كقتل الخطأ، ومنها ما فيه الكفارة والأدب مع الإثم كالجماع في الإحرام وفي رمضان»[169].

ويقول العلامة ابن القيم: «وعزر رسول الله ﷺ بالحرق وعزر أيضاً بالهجر، وعزر بالنفي، كما أمر بإخراج المخنثين من المدينة ونفيهم وكذلك الصحابة من بعده، كما فعل عمر رضي الله عنه بالأمر بهجر صبيغ ونفي نصر بن حجاج»[170].

وعدد جملة من العقوبات التعزيرية التي طبقها رسول الله ﷺ واتسى به فيها خلفاؤه من بعده، فقال: «منها إباحته ﷺ سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده. ومثل: أمره ﷺ بكسر دنان الخمر وشق ظروفها. ومثل أمره لعبد الله بن عمر بأن يحرق الثوبين المعصفرين... ومثل هدمه مسجد الضرار... ومثل إضعاف الغرم على سارق ما لا قطع فيه من الثمر والكثر. ومثل إضعافه الغرم على كاتم الضالة»[171].

ومما سبق يمكن تبين الآتي[172]:

أولاً: من ناحية الجريمة:

حددت الشريعة الجريمة التعزيرية تحديداً عاماً له ضوابط تعصم من الزلل وهي تستقي من مصادر التشريع الإسلامي بمعناها الواسع، فلا يقتصر الأمر على نصوص الوحيين بل يستعان في ذلك بالإجماع وما يلحق به من أسباب العلم بالأحكام الشرعية كالقياس، والاستحسان. ولعل في ذلك مرونة توسع المجال لتجريم أي فعل يكون فيه اعتداء على أي من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها، والتي هي مضامين الكليات

الخمس التي جعلتها الشريعة وسائل لتحقيق مقاصدها[173].

ومسلك ولي الأمر المسلم أو قاضيه في التجريم في هذا النطاق لا يخلو من أحد فرضين:

1 ـ فإما أن يكون مجتهداً، وهنا لا تثريب عليه إن جرم فعلاً؛ لأنه يعتبر من أعضاء السلطة التشريعية، فيملك بمقتضى ذلك الحق أخذ الحكم الشرعي من مصادره الأولية بصورة مباشرة أخذاً شرعياً.

2 ـ وإما أن يكون القاضي مقلداً، وقد جوز ذلك كثير من الفقهاء، فلا يملك حينئذ اعتبار فعل جريمة إذا لم يكن قد اعتبره أهل الاجتهاد كذلك، ويكون دوره الانقياد لما يقرره أهل التشريع في المجتمع المسلم.

ثانياً: من ناحية العقوبة:

منحت الشريعة الحاكم المسلم وقضاة دولة الإسلام سلطة واسعة في اختيار العقوبة المقررة شرعاً في التعزير نوعاً ومقداراً، وعليهم في ذلك أن يراعوا حال الجاني، ونوعية الجريمة، والظروف التي ارتكبت فيها، وكيفية ارتكابها.

وحرية القاضي ـ مع هذه السلطة الواسعة في هذا الشأن وكما تقدم ـ ليست مطلقة بل هي مقيدة كما هو الحال في الجريمة. فمثلاً:

1 ـ حددت الشريعة العقوبة التعزيرية من حيث النوع؛ فهي كما اتضح من النماذج التي نقلت عن بعض الفقهاء، تتدرج في الشدة من مجرد الإعلام أو الجر إلى باب القاضي إلى النصح والتوبيخ إلى الغرامة ثم الحبس والضرب، وقد تصل إلى القتل. وسند ذلك نصوص الوحيين.

2 ـ وحددت الشريعة العقوبة التعزيرية من حيث المقدار، لكنها قيدت القضاء رغم ذلك بقيود منها:

أ ـ ألا يبلغ بالتعزير على معصية حد جنسها، وإن زاد على حد جنس آخر

فلا يبلغ بالتعزير على ما دون حد الزنى، وإن زاد على حد القذف، ولا يبلغ بالسارق من غير حرز قطع اليد، وإن ضرب أكثر من حد القذف. وهذا قول طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد[174].

ب ـ عليه إذا اختار الضرب عقوبة أن يتقيد بحد أعلى لا يتعداه، على خلاف بين الفقهاء في هذا الحد[175].

ج ـ كما عليه إذا اختار النفي عقوبة ألا يعزر به لمدة تصل إلى سنة. وذلك عند الشافعية، أما عند مالك فيجوز له الزيادة عن سنة.

المبدأ في المقاصد التحسينية:

تقدم أن المقاصد التحسينية هي الأحكام المتعلقة بالذوق الإسلامي الذي هو خلاصة التفاعل مع الأحكام الشرعية، وأنه قد تولت الشريعة حفظها بتشريع العقوبات التي تقررها الدولة إزاء المخالفات التي ترتكب عصياناً لأوامرها[176].

والعقاب على المخالفات هو عقاب على فعل معصية شرعاً. فعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصى أميري فقد عصاني»[177]. وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية؛ فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[178]. وقال ﷺ: «لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف»[179].

والدولة ـ بطبيعة الحال ـ لا تحلل حراماً، ولا تحرم حلالاً؛ وإنما تقوم برعاية شئون الأمة، وتنظيم التعامل بين الناس تنظيماً شرعياً. . . فهي مثلاً:

ـ تقوم بتنظيم جهازها الإداري، وتفرض عقوبات على كل من يخالف هذه التنظيمات.

ـ وتقوم بتنظيم المرور على الطرقات، وترتب عقوبات معينة على مخالفة أوامرها.

ـ كما تقوم بتنظيم الأسواق، فتحدد أسعار السلع، وتفرض عقوبات على المخالفين.

ـ كما أنها تعد أنظمة خاصة لدور الخيالة، والمسرح، ووسائل الترويح الشرعية، . . . وغير ذلك، وتعاقب كل من يخالف هذه الأنظمة.

وبالجملة: الدولة تقوم برعاية شئون الأمة، ولها في حالة مخالفة أوامرها أن تعاقب المخالف بالعقوبة المناسبة

ولا بد، في نهاية هذا المطلب، من تسجيل الملاحظات الآتية:

1 ـ اعتبرت الشريعة كل جريمة حدية اعتداء على واحد من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه بقانونها. ولذلك حددت لها عقوبات صارمة تتناسب وشناعة الجريمة، وجعلت العقوبة من حقوق الله الخالصة التي لا تقبل الإسقاط لا من قبل الأفراد، ولا من قبل الجماعة، كما اشترطت قطع الأعذار أمام الجناة قبل توقيع العقاب. وقطع الأعذار هنا يعني شيئين:

أولهما: العلم بحرمة الفعل علماً يحمل على الامتثال.

وثانيهما: توافر الشق الإيجابي من المقاصد الضرورية، وهو الأحكام التي تكفل تحقيق المقاصد ابتداء، وتضمن لها الاستمرار[180].

ولذلك قررت الشريعة أن العلاج الناجع لمن يرتكب واحدة من هذه الجرائم إنما يكمن في توقيع الحد عليه بالكيفية الشرعية رأفة به ورحمة:

ـ حتى لا يعذب على ذنبه هذا في الآخرة.

ـ ويرتدع بالحد فلا يعود لارتكاب الجريمة مرة أخرى.

ـ وينزجر غيره فلا يعاني آلام شرها حاضراً ومستقبلاً.

وواضح من ذلك أن الشريعة لم تقم، فيما يخص الجرائم الحدية، بما يسمى في القوانين الوضعية «تفريد العقاب»، بل هي قامت بوضع ضوابط تطبيقية معينة راعت من خلالها أحوال الجناة والظروف التي ارتكبت فيها جرائمهم، وهذا هو موضوع الباب القادم إن شاء الله تعالى.

2 ـ حددت الشريعة تحديداً دقيقاً عقوبات جرائم القصاص والدية؛ لعلم الخالق جل شأنه بطبائع مخلوقاته وتراكيبهم الفطرية ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[181]. فجرائم القصاص والدية كثيرة الحدوث في كل تجمع بشري يتعامل الناس فيه تعاملاً مباشراً[182]؛ الأمر الذي يحدث في بعض الأحيان خلافاً وتصادماً بينهم ينتج عنه عداوات ومخاصمات. وفي الغالب أن الأفعال التي ترتكب نتيجة لهذه المخاصمات لا تصدر عن أفراد اعتادوا الإجرام في حياتهم، بل إنها ترتكب من أناس عاديين مروا بحالة ضعف جعلتهم يرتكبون ما أقدموا عليه. لذلك حددت الشريعة الجريمة والعقوبة، وجعلتها من حقوق الأفراد التي تقبل الإسقاط من قبلهم، وأعطت في ذات الوقت للقاضي صلاحية فرض عقوبة تعزيرية إذا رأى في ذلك حماية للعدالة.

3 ـ اعتبرت الشريعة كل جريمة من جرائم الاعتداء على المقاصد الحاجية المتمثلة في جرائم القصاص والدية والتعازير، وجرائم الاعتداء على المقاصد التحسينية المتمثلة في جرائم الخالفات ـ اعتبرتها انتهاكاً لواحد من الأعمدة السبعة التي يقوم عليها بناء المجتمع الذي تحكمه بقانونها، وهي لا تعدو أن تكون مقدمة إلى الاعتداء على واحد من الضروريات من مقاصد الشريعة، أو ذيلاً من ذيولها، أو نوعاً من التهيج نحوها، والدعوة إلى المساس بوجودها وصيرورتها[183].

4 ـ حرصاً من الشريعة على إيجاد تناسب بين العقوبة من ناحية، وبين الجريمة ومرتكبها والظروف التي ارتكبت فيها من ناحية أخرى؛ شرعت التعازير وألحقتها بالمقاصد الحاجية، وشرعت المخالفات وألحقتها بالمقاصد

التحسينية. وفي ذلك إفساح المجال لفرض العقاب على كل فعل يعتبر معصية، أو يرى أنه اعتداء على مقاصد الشريعة. وذلك يعني أن الشريعة قد «فردت» العقاب في هذه الجرائم[184] لا على المعنى المعروف في القوانين الوضعية، ولكن على معنى أنها وضعت ضوابط تشريعية معينة للجريمة والعقوبة، تنبع من تصورها العام[185]، وتستند إلى مقاصدها[186]، وأفسحت المجال للقاضي لتطبيق العقوبة المتناسبة مع الجريمة والمناسبة للجاني الذي ارتكبها.

الهوامــش

(1) مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية: كتاب صدر بمناسبة الاحتفال بالقرن الخامس عشر الهجري، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج، بحث بعنوان: النظام السياسي الإسلامي: رداً على المستشرق الإنجليزي «أرنولد» للدكتور محمد طه بدوي، (الرياض: مكتب التربية لدول الخليج، 1405 هـ/ 1985 م) ج2، ص 110، إبراهيم عبد الكريم الغازي، الدولة والنظم السياسية، ط 1 (أبو ظبي: دار المتنبي، 1409 هـ/ 1989 م) ص 42، وراجع كذلك: سرجيو كوتا Sergio Cotta، «الشرعية: شيء وهمي»، ترجمة: أمين محمود الشريف، مجلة ديوجين (القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو، العدد 78، سنة 1988 م) ص 96.

(2) محمد طه بدوي، النظام السياسي الإسلامي، ج 2، ص 109ـ110 ـ عبد الحميد متولي، «مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء غير المدونة في الدستور»، مجلة الحقوق بجامعة الإسكندرية، المجلد الثامن، العدد المزدوج (2ـ3)، سنة 58/1959 م، ص 3ـ5.

(3) رمسيس بهنام، النظرية العام للقانون الجنائي، بلا رقم طبعة (الإسكندرية: منشأة المعارف 1968 م) ص 171ـ172 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ط 4 (القاهرة: دار المعارف، 1962 م) ص 88 ـ محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات: القسم العام، ط 4 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1977 م) ص 78.

(4) محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار المعارف، 1979 م) ص 50. وهذا مضمون ما نصت عليه المادة الثانية من وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن في الثورة الفرنسية.

(5) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 172ـ175 ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 92.

(6) السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 88.

(7) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 175 ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 92.

(8) راجع مقدمة الباب الأول من هذا الكتاب.

(9) راجع في ذلك: محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 107 وما بعدها.

(10) محمد طه بدوي، في النظام السياسي الإسلامي، ص 109.

(11) المصدر نفسه، ص 109ـ110.

(12) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 12 ـ دسوقي والغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص 244ـ245.

(13) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 12 ـ دسوقي والغنام، تاريخ الفكر السياسي، ص 244ـ245.

(14) محمد سليم العوا، «مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن»، مجلة إدارة قضايا الحكومة، المجلد الحادي والعشرون، العدد الرابع (أكتوبر ـ ديسمبر 1977 م)، ص 5ـ6 ـ رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 173ـ174.

(15) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 173 ـ محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 50.

(16) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 173 ـ محمود نجيب حسنى، شرح قانون العقوبات، ص 78ـ79 ـ وقارن: العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، ص 13ـ17، حيث لا يعتبر الأستاذ الدكتور العوا هذه الوثيقة أصلاً أو مصدراً لمبدأ «شرعية الجرائم والعقوبات».

(17) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 174.

(18) عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة، ص 92ـ93 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة، ص 88ـ89.

(19) محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 50.

(20) فقدت هذه الجمعية والمنظمة التابعة لها مصداقيتهما قبيل وأثناء وبعيد ما عرف بحرب الخليج سنة 1991 م، وثبت لكل من كان مخدوعاً فيهما، ويحمل في رأسه مثقال حبة خردل من آدمية التفكير أنهما مجرد أداة طيعة في يد وريثة الحقد الصليبي الأسود: الولايات المتحدة الأسيريكية؛ الخادم الأمين لليهودية العالمية، والمنفذ الأول لمخططاتها التدميرية.

(21) نشر هذا الإعلان في العدد الخاص من الجريدة الرسمية الصادر في 1969/12/15 م ـ وراجع: موسوعة التشريعات الليبية الحديثة الصادرة بعد قيام ثورة الفاتح من سبتمبر، ط 1 (طرابلس: دار مكتبة الفكر، 1392 هـ/ 1972 م) ج 1، ق 1، ص 16.

(22) نشر في العدد الخاص من الجريدة الرسمية الصادر في 1954/2/20 م.

(23) راجع: محمد سامي النبراوي، شرح الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي، ط 2 (بنغازي: جامعة قاريونس، 1987 م) ص 30، هامش رقم 2.

(24) H. Hurray and others, OXFORD ENGLISH DICTIONARY (Oxford: University Press, 1933) v.6, p.182.

(25) The same ref., vol.6, p.182.

(26) Oxford Dic., vol.6, p.182-Paul Auge et les aurtres, LAROUSS duxxesiecle, (Paris; Librairie Larousse, 1928), vol.4, p.387-Paul Robert, LE ROBERT DECTIONNAIRE DE LA LANGUE FRANCAISE, 5e edition (Paris: SOCIETE de Nouveau LiTTRE, 1970) p.980.

(27) Larousse, vol.4, p.390-Oxford Dic., vol.6, p.189.

(28) باعتبار أن الشرع عندهم هو ما صدر عن الرسالة المحرّفة عن رسالة رسول الله عيسى عليه الصلاة والسلام.

(29) أورد الأستاذ علّال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها» نقولاً عن بعض أساتذة القانون مفادها أن القواعد القانونية كانت في نشأتها قواعد دينية، وأن رجال الدين هم أنفسهم كانوا رجال القانون. أي أن الدين كان هو

مصدر الشريعة. راجع الكتاب المذكور، ص 17ـ20.

(30) كما أنها تعني في الفلسفة مذهباً يرفض الدين. راجع:

COLLINS ENGLISH DICTIONARY, Ed. 1979, p.1319-

(31) راجع هذه المعاني في: ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 299ـ300 الجوهري، الصحاح، ج 3، ص 1236ـ1237.

(32) مثل الأستاذ الدكتور على جريشة في كتابه: أصول الشرعية الإسلامية ص 5، والأستاذ الدكتور العوا في كتابه: في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 50.

(33) فعل ذلك الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي في بحثه: النظام السياسي الإسلامي، ص 110.

(34) هو الأستاذ الدكتور عبد الحميد متولي في بحثه: مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء العليا غير المدونة في الدستور الذي سبقت الإشارة إليه، ص 3، هامش رقم (1).

(35) Encyclopaiedia universalis, premiere publication, paris, 1971, vol.9, p.869-870.

(36) عبد الحميد متولي، مبدأ المشروعية ومشكلة المبادىء العليا غير المدونة في الدستور، ص 3، هامش رقم (1).

(37) راجع ما سبق، ص 199 ـ 200 إبراهيم الغازي، الدولة والنظم السياسية، ص 42.

(38) راجع ما سبق، ص 199 ـ 200 محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 110.

(39) راجع: المصدر نفسه، ص 112ـ114. وسنورد في المطلب القادم ـ إن شاء الله ـ أسباب ذلك. وكدلالة على عدم استقرار مدلول كل من المصطلحين؛ نجد أن الدكتور «علي جريشة» في كتابه: أصول الشرعية الإسلامية، ص 5ـ6 قد استخدم كلمة «legalité»، وترجمها «الشرعية»، وقرر أنها تعني «سيادة القانون». وقد اتفق معه «سرجيو كوتا» ـ أستاذ فلسفة القانون بجامعة روما ـ في بحثه الذي نشره في مجلة «ديوجين» بعنوان: «الشرعية: شيء وهمي»، والذي سبقت الإشارة إليه وذلك بقوله: «معنى كلمة (الشرعية) في غاية الوضوح، وهو: (سيادة القانون). راجع البحث المذكور في المجلة المذكورة، ص 98. وفي المقابل نجد أن الدكتور «عبد الجليل محمد علي» في كتابه: مبدأ

المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة، ط 1 (القاهرة: عالم الكتب، 1984 م) ص 27 ـ نجده قد ذهب إلى أنه ليس لمبدأ «المشروعية» مصطلح موحد متفق عليه؛ فهو في المملكة المتحدة يعني: «سيادة القانون» أي «Rule Of Law»، وفي فرنسا يعني: «مبدأ المشروعية» أي «Principe de la legalité»، وفي الاتحاد السوفيتي المدمر يعني: «الشرعية الاشتراكية» أي: «Legalité Socialiste».

(40) راجع ما سبق، ص 148.

(41) عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ط 2 (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، 1384 هـ/ 1965 م) ص 136ـ146.

(42) توماس مولنر Thomas Molner، «حول الشرعية»، ترجمة: أمين محمود الشريف، مجلة ديوجين (القاهرة: مركز مطبوعات اليونسكو، العدد 78، سنة 1988 م) ص 66. وهو يرى أن الشرعية المعاصرة لا تقوم على قاعدة قانونية صلبة تبعث الثقة في النفوس؛ فالقوانين والأوامر في الدولة المعاصرة لا تقوم على أسس أعمق من الإرادة الشعبية، وإنما تقوم على هرم من النظريات الاعتباطية التعسفية. راجع: ص 66ـ70.

(43) محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 110ـ111 ـ إبراهيم الغازي، الدولة والنظم السياسية، ص 42.

(44) جرى إطلاق اصطلاح «القانون الوضعي» أي «Droit Positif» أو «Positive Law» عند رجال القانون في الغرب على إرادة القانون الذي وضعته الدولة موضع التنفيذ، وقصدوا تمييزه عن القانون المثالي الذي يرجى نفاذه لكنه لم يوضع موضع التنفيذ بعد. أما عند غيرهم فقد جرى إطلاقه على إرادة معنى القانون الذي وضعه الإنسان وذلك للتمييز بينه وبين القانون الشرعي الذي صدر عن الوحيين بفضل الله ورحمته. راجع في ذلك مداخلة للأستاذ الدكتور توفيق الشاوي منشورة ضمن محاضرات الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بمدينة تيزي وزو بالجزائر في شهر يوليه سنة 1973، ج 2، ص 577ـ579.

(45) محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ص 111.

(46) يجب أن لا يغيب عن البال أن أيادي اليهود كانت وراء الثورة الفرنسية؛

فشعارات «الحرية، والإخاء، والمساواة»؛ التي اتخذتها الثورة شعارات لحركتها، هي شعارات المحافل الماسونية المنتشرة في فرنسا إبان الثورة، وهذه المحافل هي التي حضرت للثورة ورسمت لها أهدافها التي هي أهداف اليهود والمتمثلة في تحطيم الإقطاع، وتحطيم نفوذ الكنيسة ورجال الدين. راجع كتاب: مذاهب فكرية معاصرة، ص 79ـ92 ـ وقارن: وليم غاي كار، أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة: سعيد جزائرلي، ط 1 (بيروت: دار الإرشاد، 1970 م) ص 87ـ130.

(47) راجع ما كتب عن هذه الحريات، على سبيل المثال في: حسن الحسن، القانون الدستوري والدستور في لبنان، ط 2 (بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ) ص 59ـ61 ـ عبد العزيز البدري، حكم الإسلام في الاشتراكية، ص 136ـ146.

(48) ما سأذكره هنا استندت فيه إلى أن خطاب الشارع التكليفي لا يخرج عن الأقسام الخمسة المعروفة. راجع على سبيل المثال: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 6ـ7 ـ محمد الخضري، أصول الفقه ص 34 وما بعدها.

(49) راجع في مفهوم العقيدة وبلوغها درجة اليقين عند معتنقها: عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ط 2 (دمشق: دار القلم، 1399 هـ/ 1979 م) ص 32ـ48 ـ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 22ـ24.

(50) كما هو الشأن في حد الردة مثلاً. راجع ما سبق، ص 155.

(51) راجع على سبيل المثال: الآية: (14) من سورة آل عمران، والآية: (8) من سورة العاديات.

(52) راجع ما سبق، ص 65 ـ 66.

(53) راجع هذه الضوابط في: أحمد شلبي، السياسة والاقتصاد في التفكير الإسلامي، ط 4 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1979 م)، فقرة: المبادىء الإسلامية الاقتصادية، ص 190 وما بعدها ـ محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 270 وما بعدها ـ عفيف عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ط 25 (بيروت: دار العلم للملايين، 1985 م) ص 319ـ341.

(54) تجد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً﴾. سورة الإسراء: (26ـ27).

(55) قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾ سورة التوبة: (34).

(56) راجع ما سبق، ص 65ـ66.

(57) راجع ما سبق، ص 168 وما بعدها.

(58) لقد حاول ـ بتكليف بيّن ـ المفكر الفرنسي «أليكسيس دو تو كفيل» Alexis de Tocquville في كتابه «الديمقراطية في أميريكا» أن يعرض مظاهر الانحطاط في المجتمع الأميريكي؛ كالغرام بالمتع الحسية، وسيطرة النزعة الفردية على سلوكهم... وغير ذلك؛ على أنها مزايا، ومظاهر «صحة». ونسي أن الواقع خير شاهد على تفنيد مزاعمه. ومما يتعجب له أنه في ص 181ـ182 ذكر أن أهل البلاد الديمقراطية يتبرمون بالحياة برغم ما هم فيه من تيسر في الحياة المادية، واستشهد بكثرة حوادث الانتحار في فرنسا، وكثرة حوادث الجنون في أميريكا. وقد فاته أن ذلك لا يعني إلا انحطاطاً إلى الطبقة السفلى؛ فقد أصبح الإنسان بذلك عبداً لغرائزه وحاجاته العضوية؛ لخواء روحه من العقيدة السليمة، وفراغ حياته من الشريعة الجديرة بانقياد الإنسان لحكمها. راجع إن شئت الكتاب المذكور بترجمة: أمين مرسى قنديل، بلا رقم طبعة (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1962 م)، ج2.

(59) في تحديد معنى السيادة، راجع: الغازي، الدولة والنظم السياسية، ص 285ـ293.

(60) راجع مثلاً: سورة الملك، الآية: (14)، وسورة الانفطار، الآيات: (6ـ8) ـ وراجع: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 209.

(61) راجع: عبد العزيز السلمان، الكواشف الجلية، ص 55ـ57 ـ شرح العقيدة الطحاوية، ص 63ـ64 ـ وراجع في ذلك أيضاً: الانفطار (15)، الذاريات (56ـ58)، محمد (38).

(62) والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن، منها: الآية: (123) من سورة هود، والآية: (41) من سورة مريم، والآية: (64) من سورة الأنبياء.

(63) راجع في هذا المعنى: محمد نعيم ياسين، الإيمان، ص 10 وما بعدها ـ على جريشة، أصول الشرعية الإسلامية، ص 30ـ33.

(64) ابن تيمية، الإيمان، بلا رقم طبعة (طرابلس: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ)

ص 42ـ43 ـ وراجع ما سبق، ص 97 ـ 98 .

(65) إبراهيم الغازي، الدولة والنظم السياسية، ص 286ـ292.

(66) المصدر نفسه، ص 293 وما بعدها.

(67) محمد طه بدوي، النظام السياسي الإسلامي، ص 111.

(68) وهما عند الباحثين في القانون الدستوري تأخذان صوراً: فرقابة الامتناع تأخذ صورة الدفع بعدم الدستورية، والأمر القضائي، والحكم التقريري. أما رقابة الإلغاء فهي إما أن تكون سابقة أو لاحقة. راجع: إبراهيم الغازي، الدولة والنظم السياسية، ص 195ـ198.

(69) محمد طه بدوي، النظام السياسي الإسلامي، ص 111.

(70) أستاذ الفلسفة والفلسفة السياسية في جامعتي سيتي بنيويورك وييل وغيرها، ألف أكثر من ثلاثين كتاباً. ولد في بودابست سنة 1921 م، وهاجر إلى أميريكا سنة 1949 م.

(71) راجع بحثه الذي نشره في مجلة «ديوجين» بعنوان: «حول الشرعية»، ص 77.

(72) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 156ـ157 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 88.

(73) العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، ص 58 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة ص 88ـ89.

(74) راجع:

Encyclopedie dalloz, Repertoire de droit criminel (Paris: Jurisprudence Generale Dalloz, 1953) vol.1, p.854.

(75) راجع هذه الانتقادات والرد عليها في: السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات ص 89ـ92 ـ العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، ص 56ـ63 ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 95ـ97 ـ غالب الداودي، شرح قانون العقوبات العراقي: القسم العام، ط 1 (البصرة: دار الطباعة الحديثة، 1969 م) ص 31ـ32 ـ محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، ص 80ـ82 ـ محمد سامي النبراوي، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 33ـ35.

(76) النبراوي، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 34.

(77) راجع في ذلك: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 157ـ159.

(78) راجع بيان ذلك موجزاً في المبحث الثالث من هذا الفصل.

(79) راجع المطلب الأول من المبحث الثالث من هذا الفصل.

(80) وقد سبق التنويه غير مرة إلى أن فكرة فصل الدين عن الحياة قد ظهرت بعد صراع بين الكنيسة وأعدائها، وهي تقتضي أن الدين قضية شخصية لا دخل له في تنظيم المجتمع.

(81) راجع ما سبق، ص 59 ـ 60.

(82) راجع ما سبق، ص 152.

(83) كالذميين وغيرهم من رعايا دولة الإسلام من غير المسلمين.

(84) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 160ـ161.

(85) نقلاً عن المصدر السابق، ج 1، ص 160ـ161. وينبغي التنبيه إلى الاختلاف الفني بين تقسيمنا للجرائم وبين تقسيم الأستاذ عودة لها؛ فتقسيمنا الثلاثي لها كان من منطلق عرض تصور الباحث لمقاصد الشريعة الذي جاء كثمرة لتتبع طريقة عرضها عند الباحثين، والمتمثل في أنها مقاصد ضرورية، ومقاصد حاجية، ومقاصد تحسينية، وكل قسم من هذه الأقسام يتضمن جانباً إيجابياً يتجسد في تحقيق المقاصد ابتداء وضمان استمرارها، وجانباً سلبياً يتمثل في ردع كل اعتداء عليها. أما الأستاذ عودة فقد قسمها بالنظر إلى الكيفية التي طبقت بها الشريعة مبدأ الشرعية في إطار التشريع الجنائي الإسلامي. وهذا أمر لا يغيب عن فطنة القارىء.

(86) غالب الداودي، شرح قانون العقوبات العراقي، ص 31.

(87) المصدر نفسه، ص 31ـ32 عبد القادر عودة، ج 1، ص 162 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 89.

(88) السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة، ص 89 ـ غالب الداودي، شرح قانون العقوبات العراقي، ص 32.

(89) السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة، ص 90 عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 96 ـ وقارن: محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، ص 81ـ82 ـ محمد سليم العوا، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، ص 59ـ61.

(90) على جريشة، أصول الشرعية الإسلامية، ص 45.

(91) راجع تفاصيل ذلك في الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا البحث.

(92) سورة النساء، الآية: (147).

(93) راجع: محمد عبد الرحمن خليفة، التشريع في العالم الإسلامي اليوم حائر بين الفقه والقانون. بحث منشور ضمن محاضرات الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي المنعقد بمدينة تيزي وزو بالجزائر (الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشئون الدينية، يولية 1973 م) ج 5، ص 1950.

(94) راجع آراء كل من «فيليبو جراماتيكا» و«مارك آنسل» للوقوف على تطور أفكار هذه المدرسة، وذلك في كتاب: موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي لأحمد فتحي بهنسي، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الشروق، بلا تاريخ) ص 11ـ18 ـ وراجع برنامج الحد الأدنى للجمعية الدولية للدفاع الاجتماعي، ص 19ـ20 من الكتاب المذكور.

(95) يراجع بتوسع: الفصل الأول من الباب الأول من هذه الدراسة.

(96) راجع المطلب الثالث من المبحث الأول من هذا الفصل ـ وراجع لمزيد من التوسع: عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 115 وما بعدها ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 91ـ114 ـ محمد الحسيني حنفي، أساس حق العقاب في الفكر الإسلامي والفقه الغربي، ص 406ـ433 ـ محمد العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 50ـ54، وراجع إن شئت بحثه المنشور في مجلة إدارة قضايا الحكومة الذي سبقت الإشارة إليه، وبحثه المنشور في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي، العدد العاشر 1979 م بعنوان: أسس التشريع الجنائي الإسلامي مع الإشارة بصفة خاصة إلى مبدأ الشرعية، ص 67ـ73، وبحثه المنشور في الجزء الأول من كتاب مناهج المستشرقين (الذي سبقت الإشارة إليه في بحث د. طه بدوي) ص 288، والبحث بعنوان: «النظام القانوني في الدراسات الاستشراقية المعاصرة: دراسة لمنهج المستشرق نوبل ج. كولسون ـ وراجع كذلك: أحمد بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي، ط 2 (القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1381 هـ/ 1961 م) ص 24ـ39، وراجع كتبه الأخرى التي عرض فيها الموضوع بذات الطريقة.

(97) هو الأستاذ الدكتور العوا في كتابه: «في أصول النظام الجنائي الإسلامي».
(98) ص 52ـ53.
(99) سورة يس، الآية: (6).
(100) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب من مات على الكفر لا تلحقه الشفاعة، ج 1، ص 191.
(101) راجع ما سبق، ص 128 ـ 130.
(102) راجع هذه القواعد على سبيل المثال فيما يلي: بالنسبة للقاعدة الأولى: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 60ـ65. وأما القاعدة الثالثة فراجعها في: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 124ـ133 الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 9ـ10.
(103) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 117ـ118.
(104) سورة الإسراء، الآية: (15).
(105) سورة القصص، الآية: (59).
(106) سورة البقرة، الآية: (286).
(107) سورة النساء، الآيات: (163ـ165).
(108) سورة الأنعام، الآية: (19).
(109) راجع في هذا المعنى: على جريشة، أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1407 هـ/ 1987 م) ص 75ـ76 وراجع بتوسع الفصل الثالث من الباب الرابع من هذا البحث.
(110) سورة البقرة، الآية (85).
(111) السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 89.
(112) راجع ما سبق، ص 149 ـ 152.
(113) سورة النحل، الآية: (60).
(114) بدوي، بحث في النظام السياسي الإسلامي، ج 2، ص 110.
(115) قد تطلق كلمة «الشريعة الإسلامية» ويقصدبها عند الباحثين الاصطلاح الفقهي العام أي «مجموع ما أنزله الله تعالى من أحكام على رسوله محمد عليه الصلاة والسلام». وقد تطلق ويقصد بها اصطلاح «القانون الإسلامي» أي: «ذلك الجزء الخاص من الشريعة الذي يحتاج لتنفيذه أن تكون في المجتمع

سلطة سياسية وظيفتها المحافظة على ما قررته الشريعة من أحكام. أما اصطلاح «النظام القانوني للشريعة الإسلامية» فيعني هنا اجتماع مدلولات كل من «الشرعية» بمعنى الأسس «الفلسفية» والدعائم الفكرية التي يرتكز عليها النظام السياسي، والذي يمنح السلطة السياسية حق الوجود، وحق الاستمرار و«المشروعية» بمعنى قيام السلطة من ناحية، ومزاولتها لعملها الذي وجدت من أجله والمتمثل في رعاية تطبيق الأحكام الشرعية من ناحية أخرى.

(116) راجع في هذا المعنى: محمد طه بدوي، بحث في النظام السياسي، ج 2، ص 125 وما بعدها.

(117) راجع إشارة إلى هذا في: «عبد العزيز الزغلاني، «شريعتنا والقوانين الوضعية» مجلة جوهر الإسلام، المجلد الخامس، العدد الرابع (يناير 1975 م) ص 16ـ17.

(118) وهذا هو موضوع الحديث في المطلب القادم بعون الله تعالى.

(119) راجع ما سبق، ص 99.

(120) سورة البقرة، الآيات: (30ـ33).

(121) سورة الأعراف، الآية: (54).

(122) راجع في هذا المعنى: شرح العقيدة الطحاوية، ص 37 وما بعدها ـ عبد العزيز السلمان، الكواشف الجلية، ص 92ـ95 ـ محمد نعيم ياسين، الإيمان، ص 10 وما بعدها ـ علي جريشة، أصول الشرعية الإسلامية: مضمونها وخصائصها، ص 30ـ33.

(123) راجع في ذلك: سورة الأنعام الآية: (57) والآية: (153) ـ سورة هود، الآية: (123) ـ سورة الرعد الآية: (41) ـ سورة مريم، الآية: (64) ـ سورة الأنبياء، الآية: (22) ـ سورة القصص، الآيات: (70ـ88) ومثل ذلك كثير في القرآن.

(124) السلمان، الكواشف الجلية، ص 55ـ57 ـ شرح العقيدة الطحاوية، ص 63ـ64 ـ عبد الحميد السائح، عقيدة المسلم وما يتصل بها، ط 1 (عمان: وزارة الأوقاف، 1398 هـ/ 1978 م) ص 124.

(125) راجع في ذلك مثلاً: سورة الأنعام، الآية: (153) ـ سورة فاطر، الآية: (15) ـ سورة الذاريات الآيات: (56ـ58) ـ سورة محمد، الآية: (38).

(126) راجع في هذا المعنى: عبد الرحمن حسن حبنكة، العقيدة الإسلامية وأسسها، ص 253ـ261 ـ شرح العقيدة الطحاوية، ص 75ـ80 ـ السلمان، الكواشف الجلية، ص 57، محمد أشرف، «نظرة الإسلام إلى العدل والعقوبات الجنائية» مجلة البعث الإسلامي، المجلد الثالث عشر، العدد السادس، (مارس 1969م)ص 55 وما بعدها.

(127) راجع مثلاً: سورة الملك، الآية: (14)، وسورة الأنعام، الآية: (153).

(128) ابن تيمية، الإيمان، ص 42ـ43، وراجع ما سبق، ص 97 وما بعدها.

(129) راجع مثلاً: الآية: (115) من سورة المؤمنون.

(130) شرح العقيدة الطحاوية، ص 90ـ94.

(131) السلمان، الكواشف الجلية، ص 49 ـ ابن تيمية، الإيمان، ص 42ـ43 ـ محمد نعيم ياسين الإيمان: حقيقته، أركانه، نواقضه، ص 102ـ105.

(132) راجع ما سبق، ص 149 وما بعدها.

(133) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 121ـ122.

(134) سورة الأنعام، الآية: (151)، وسورة الإسراء، الآية: (33).

(135) سورة البقرة، الآية: (178).

(136) سورة المائدة، الآية: (45).

(137) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قوله تعالى: أن النفس بالنفس. وأخرجه مسلم في كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 209.

(138) أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه. راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب من حال بين ولي المقتول وبين القود أو الدية، جزء 2، ص 880 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 4، ص 352.

(139) رواه أصحاب السنن، وقال عنه التمرذي: حديث حسن صحيح. راجع: الترمذي، صحيح الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء من حكم ولي القتيل في القصاص، ج 6، ص 178 ـ وراجع: ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ط 4 (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1969 م) ص 145.

(140) رواه مالك. راجع: الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي 1370هـ/ 1951 م) ج 2، ص 849.

(141) أخرجه الترمذي وأحمد وأبو داود وابن ماجة، وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح. راجع: صحيح الترمذي، أبواب الديات، باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو، ج6، ص 177ـ178 الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الجيل، 1973م) ج7، ص 148.

(142) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 122.

(143) سورة البقرة، الآية: (194).

(144) سورة المائدة، الآية: (45)

(145) سورة النحل، الآية: (126)

(146) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 149.

(147) أخرجه النسائي في سننه، باب كم دية شبه العمد، ج 8، ص 36.

(148) سورة النساء، الآية: (92).

(149) رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود والنسائي والدارمي وأحمد بألفاظ مختلفة واللفظ الذي ذكرته هو حديث ابن ماجة الذي رواه عن ابن مسعود رضي الله عنه. راجع: سنن ابن ماجه، كتاب الديات، باب دية الخطأ، ج 2، ص 879 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج2، ص 42. ومقدار الخطأ هذا هو رأي الأئمة الأربعة، إلا أن مالكاً والشافعي جعلا مكان ابن مخاض: ابن لبون. راجع: محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بلا رقم طبعة (القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ) ج 2، ص 402ـ403 ـ محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 456ـ457.

(150) المأمومة: الجرح الذي يصل إلى أم الدماغ.

(151) الجائفة: الطعنة التي تصل إلى الجوف.

(152) المنقلة: طعنة تنقل العظام من أماكنها أو تكسرها.

(153) الموضحة: هي التي تكشف العظم.

(154) رواه النسائي ومالك والدارمي واللفظ للنسائي. راجع: سنن النسائي، باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، ج 8، ص 51ـ52 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج8، ص 327.

(155) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العقول، ج 2، ص 849.

(156) الأرش: مقدار حدده الشارع في الجناية على ما دون النفس لكنه أقل من الدية.

(157) راجع: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 123ـ124 ـ أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 533.

(158) الموطأ، كتاب العقول، باب عقل الجراح في الخطأ، ج 2، ص 853.

(159) راجع ما سبق، ص 131.

(160) راجع في ذلك إلى: ابن الحاجب، مختصر المنتهى، ص 41ـ42 ـ أبو عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب (ت: 954 هـ)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بلا رقم طبعة (طرابلس: مكتبة النجاح، بلا تاريخ) ج 6، ص 320 ـ علي بن أحمد بن حزم (ت: 456 هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ط 2 (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403 هـ/ 1983 م) ج 1، ص 43ـ44 ـ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 6.

(161) لأنها شريعة التيسير ورفع الحرج: هو «اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج». (سورة الحج، الآية: 78).

(162) محمد سعيد رمضان البوطي، «دعوى التعارض بين تشريعات الحدود ومفاهيم العصر» مجلة دراسات قانونية، المجلد الثامن، العدد السابع (بنغازي: كلية القانون بجامعة قاريونس، 1978 م) ص 197.

(163) عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 108 ـ عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 127ـ128.

(164) محمد أبو حسان، أحكام الجريمة والعقوبة، ص 187ـ188 ـ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 7.

(165) السياسة الشرعية، ص 111ـ112.

(166) هم كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن أمية رضوان الله عليهم؛ تخلفوا عن رسول الله ﷺ في غزوة تبوك.

(167) ص 112.

(168) ص 114.

(169) برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي المدني (ت: 799 هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأخيرة بهامش فتح العلي المالك للشيخ عليش (القاهرة: البابي الحلبي، 1378 هـ/

1958 م) ج 2، ص 294ـ295.

(170) محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، بلا رقم طبعة، تحقيق: محمد حامد الفقهي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1372 هـ/ 1953 م) ص 266.

(171) ص 266ـ267.

(172) عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجزيمة، ص 107ـ 110.

(173) راجع ما سبق، ص 147ـ 149.

(174) ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 107.

(175) عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 112 ـ وراجع آراء الفقهاء في مقدار التعزير في: ابن القيم، الطرق الحكمية، ص 107ـ108.

(176) راجع ما سبق، ص 163ـ165.

(177) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 287ـ288.

(178) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج2، ص 288.

(179) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الامارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، ج 3 ص 1469.

(180) راجع ما سبق، ص 151.

(181) سورة الملك، الآية: (14).

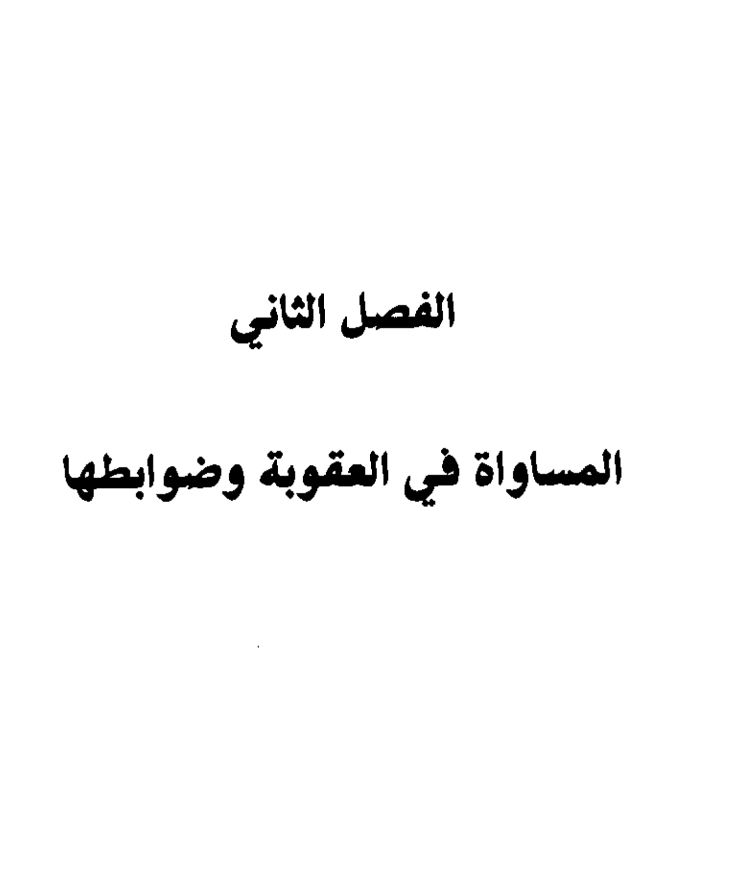
(182) راجع ما سبق، ص 163.

(183) البوطي، دعوى التعارض بين تشريعات الحدود ومفاهيم العصر، ص 198.

(184) راجع في هذا المعنى: عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 113.

(185) راجع ما سبق، ص 59ـ60.

(186) راجع ما سبق، ص 151ـ152.



الفصل الثاني

المساواة في العقوبة وضوابطها

المساواة أمام نصوص القانون الجنائي فرع عن مبدأ المساواة أمام القانون. وسوف يكون البحث في هذا الفصل على النحو الآتي:

المبحث الأول: وسيكون عن المساواة أمام القانون في الشريعة.

المبحث الثاني: وسيتركز في مبدأ المساواة في العقوبة في ظل القانون الوضعي.

أما المبحث الثالث فقد خصص للحديث عن المساواة في إقامة العقوبة الحدية في ظل الشريعة، وهو عرض شبه تفصيلي للأحكام الفقهية التشريعية التي ترتكز في مجملها على المفاهيم الشرعية التي عرضت في المبحث الأول من هذا الفصل.

المبحث الأول
المساواة أمام القانون
في الشريعة

يتصل هذا المبدأ، اتصالاً وثيقاً، بفكرة الشريعة عن الإنسان، وعن المجتمع البشري اللائق بهذا الإنسان. فالجماعة البشرية في نظرة قانون هذه الشريعة هي وحدة إنسانية كيانها مصوغ من مادة واحدة:

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴾[1].

... وأفراد هذه الوحدة الإنسانية خلقوا من نفس واحدة؛ زوجها مخلوق منها، وهم صادرون من النفس وزوجها:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[2].

... وهؤلاء البشر ما خلقوا إلا ليتعارفوا ولتقوم بينهم المودة والرحمة لا ليتناحروا وليقوم بينهم التباغض والشنآن:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾[3].

... والتقوى هي الميزان الوحيد للأفضلية، والأفضلية هنا محدودة

النطاق فهي لا تمنح للإنسان حقاً عند الناس يزيد على ما لغيره من حقوق، ولا تحرم من لا يملكها حقاً أعطاه له القانون. لذلك يمكن القول أن التقوى صفة للإنسان والأفضلية التي تنشئها هي أفضلية معنوية لا مادية[4].

لقد جاءت هذه الشريعة لتقيم المساواة الحقيقية بين البشر؛ تلك المساواة التي روعيت فيها الخصائص المشتركة بين أعضاء المجتمع، والمراكز الاجتماعية لكل عضو فيه، والصفات الذاتية والظروف الشخصية لكل منهم، ولا مساواة إذا كان القانون الذي يحكمهم لا يتفق مع النظام العام الذي أقام الله تعالى عليه الكون والحياة والأحياء، بل لا بد من وجود التناسق والانسجام بينها جميعاً لتتحقق المساواة المطلوبة بين بني الإنسان، والتي بتحققها يتحقق الخير الذي تريده الشريعة لهم. ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[5].

والمبدأ في ظل القانون الإسلامي لا يعمل في فراغ؛ بل أحاطته الشريعة بضمانات تستمد قوتها:

أولاً: من عدالة قانونها؛ فهو ـ كما سلف البيان ـ ليس قانوناً نابعاً من هوى فرد أو حزب أو طبقة أو طائفة أو قبيلة أو برلمان؛ بل هو قانون صادر عن خالق مدبر حكيم، مختص بالتنزيه عن كل نقص والاتصاف بالكمال المطلق؛ لا يتضرر بمعصية، ولا ينتفع بطاعة، فالقانون منه قد صدر لصالح الإنسان ذاته لا لصالح غيره[6].

وثانياً: من الضبط الإيماني الذي يعني ضمان استقامة المسلم مع الشريعة حتى في حالة غياب رقابة الدولة ووسائل الضبط القضائي فيها[7]؛ لأنه يعلم أنه حينما ينقاد إلى قانونها فإنما ينقاد لأمر الله المطلع على سره ونجواه والذي ما أوجده في كونه إلا لإعلاء كلمته وتعمير أرضه كما يحب ويرضى وقد جعل له من الضوابط الشرعية ما يبرر في الحياة الدنيا وجوده، وهو الذي سيميته حينما ينتهي أجله، ويحاسبه يوم القيامة على ما صنعت يداه. قال جل شأنه:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾[8].

وقال جل شأنه: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[9]. وقال جل شأنه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴾[10].

وثالثاً: من الضبط القضائي الذي يتعلق من ناحية بعدالة القاضي، ونفاذ بصيرته[11]، ومن ناحية أخرى برقابة المجتمع ومسئوليته أفراداً وجماعات على تطبيق الشريعة؛ بدفع الظلم حين يقع، وتقويم الحاكم حين يطغى، وتنبيه القاضي حين يخطأ[12]. قال عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا... الحديث»[13]. وقال ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[14]. وقال عليه الصلاة والسلام: «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له من أمته حورايون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره. ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون. فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن. ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن. ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن. وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[15].

ورابعاً: من القناعة الفكرية لغير المسلمين بالحرية في ظلها التي تعني أن ذوي العقائد الأخرى الذين قبلوا الحياة في ذمة دولة الإسلام العليا بالتحاكم إلى شريعة الله وحدها؛ إنما قبلوا ذلك بناء على اطمئنانهم إلى أن الحاكم والقاضي في هذه الدولة مجرد منفذين لشريعة الله ولا يملكان من أمر التشريع شيئاً.. إذ القانون ليس من صنعهما بل هو مستمد من الشريعة نفسها فكرة وطريقة، فلا

سبيل للطعن في عدالتهما. وفوق ذلك فهما ملزمان بالرجوع إلى الحق متى ظهر. وعلى ذلك فإن غير المسلمين مسئولون عن رعاية تطبيق الشريعة؛ لأن فيها تحقيقاً لحريتهم، وهم في المجتمع المسلم كالمسلمين إجمالاً ما لم يتعرض الحكم فيهم إلى استثناء شرعي.. فلا مقهور، ولا مغبون، ولا مهضوم، ولا مظلوم، ولا مستضعف بينهم، بل هم أحرار آمنون مطمئنون[16]. لا تمايز بينهم، ولا تفاضل، بل هم مطالبون كالمسلمين بالحياة في ظلها، والعيش في حماها، ومأمورون كالمسلمين بالتعاون على البر والتقوى، والتآزر على نبذ الإثم والعدوان. قال جل شأنه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[17]. وقال عز من قائل: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾[18]. وقال ﷺ: «ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية، وليس من من مات على عصبية»[19].

المبحث الثاني
المبدأ في القوانين الوضعية

مبدأ المساواة أمام القانون هو في العقلية اللاتينية يعلو على مفهوم الحرية باعتباره شرطاً لها، وثيق الصلة بالكرامة الإنسانية[20]. وهو في الحقيقة أصل لمبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية الذي لم تعرفه القوانين الوضعية إلا بعد الثورة الفرنسية سنة 1789 م[21].

فقد كانت القوانين الوضعية تميز بين الأفراد في المحاكمة، وفي إيقاع العقوبة، وفي تنفيذها، كما كانت المحاكم تتعدد تبعاً لتعدد طبقات المجتمع فللأشراف محاكمهم وقضاتهم، ولرجال الكنيسة محاكمهم وقضاتهم، كما أن للجماهير محاكمها وقضاتها. وكانت كل محكمة من هذه المحاكم تعاقب على الجريمة الواحدة بعقوبات مختلفة لا ضابط لها إلا ما تمتاز به شخصية الجاني[22]، إذ العقوبة تختلف باختلاف طبقة مرتكب الجريمة... فما يرتكبه الشريف ويعاقب عليه بأتفه العقوبات يكون جزاؤه إذا ارتكبه الإنسان العادي أقسى العقوبات. وأما عن تنفيذ العقوبة فعقوبة الإعدام مثلاً بالنسبة للشريف ضربة بالسيف، وأما الوضيع فيشنق في حبل كما تشنق الكلاب. وكان القانون الوضعي يعتبر بعض الأفعال جرائم إذا ارتكبها العامة عوقبوا عليها أشد العقاب بينما لا تعتبر كذلك، ومن ثم فلا حساب عليها إذا ارتكبها الأشراف ورجال الدين[23].

كان هذا هو شأن القانون الجنائي الوضعي حتى قيام الثورة الفرنسية التي

جعلت المساواة أمام القانون ـ كما يتصورونها ـ ومن ثم المساواة أمام النصوص الجنائية مبدأ من المبادىء التي يقوم عليها القانون[24].

ولكن القوانين الوضعية لم تستطع التخلص من موروثات الماضي فاستثنت حالات من مبدأ المساواة التامة؛ بعضها مستثنى بحكم القانون الداخلي، وبعضها مستثنى بموجب الأعراف الدولية وذلك بدعوى الحفاظ على صالح الدولة، وما تمليه اعتبارات التعامل بين الدول في القانون الدولي العام[25].

مبررات الخروج على المبدأ:

«تطوع» بعض الباحثين للدفاع عن خروج القوانين الوضعية على مبدأ المساواة أمام النصوص الجنائية بدعوى الحصانة الدبلوماسية، وكان لكل واحد منهم تكييفه للقضية.

فقد حاول «جروتشيوس» Groutius تبرير الحصانة بفكرة امتداد الإقليم وهي فكرة تقوم على الافتراض الذهني المجرد ولا سند لها من الواقع، ومقتضاها أنه حينما يرتكب أحد الذين يتمتعون بالحصانة جريمة يفترض أنه ارتكبها داخل إقليم دولته، ومن ثم فإن فكرة الامتداد الإقليمي هذه تفترض أن الجريمة وقعت خارج القطر، فينبغي بهذا الاعتبار أن يطبق في شأنها ما يطبق في شأن الجرائم المرتكبة خارج حدود الدولة. ويترتب على هذا أنه لا يمكن مساءلة من اشتركوا في الجريمة تبعاً لعدم مساءلة الفاعل الأصلي صاحب الحصانة، وهو أمر تأباه العدالة بداهة.

ومن هنا فإن فكرة الامتداد الإقليمي فكرة خيالية لا تتفق مع القانون الجنائي الذي يستند إلى الواقع ويستبعد من أحكامه الخيال[26].

وقد حاول رأي في فقه القانون في إيطاليا تبرير الحصانة الدبلوماسية بإلحاق صاحبها بفئة من تمتنع مسئوليتهم الجنائية لفقد الأهلية؛ فاعترض على الرأي، واقترح استبدال تعبير «فقد الإسناد» بتعبير «فقد الأهلية». وهذا الرأي

كسابقه، ظاهر البطلان، فشتان شتان ما بين غير المسئول جنائياً لفقد أهليته وبين من يرتكب الجريمة مسئولاً غير مجبور ولا مقهور.

وقريب من هذا، رأي في فرنسا يبرر الحصانة على أنها استثناء من الخضوع للقانون الجنائي الموضوعي أساساً، فلا يعد الفعل الذي يرتكبه أحد المتمتعين بها جريمة، الأمر الذي يترتب عليه عدم إمكانية مساءلة الشريك وهي النتيجة التي أدى إليها ما ارتآه «جروتشيوس»[27].

وهناك أخيراً رأي في مصر يقرر أنه وإن كانت لا تسري أحكام قانون العقوبات على المتمتعين بالحصانة، فإن ذلك لا يعني أنهم ليسوا معنيين بالخطاب، وإنما مؤدى ذلك أن شق الجزاء في تلك الأحكام هو وحده الذي لا يعتبر موجهاً إليهم، بينما يظل شق الحكم مخاطباً إياهم، وهو يكفي لنعت مخالفتهم له بوصف الجريمة سواء من الناحية الواقعية أو القانونية[28].

ولعل في هذا الرأي حذلقة قانونية لا تعدو أكثر من كونها تبريراً غير منطقي لفكرة الخروج على مبدأ المساواة.

نماذج على عدم المساواة في القوانين الوضعية

أولاً: استثناءات القانون الداخلي:

1 ـ رئيس الدولة:

تجعل بعض القوانين الوضعية رئيس الدولة فوق القانون بحجة أنه هو مصدره بينما يخضع بقية الأفراد للقانون. ففي النظام الملكي مثلاً ينص الدستور الدانمركي والدستور الإسباني قبل الجمهورية على أن: «ذات الملك مقدسة». أما الدستور الإنجليزي فينص على أن «الملك لا يرتكب خطأ». وتنص المادة: (33) من الدستور المصري الملغى الصادر سنة 1923 م على أن: «الملك هو الرئيس الأعلى وذاته مصونة لا تمس». ونصت المادة: (25) من القانون الأساسي

العراقي الملغى بقولها: «الملك مصون وغير مسئول»[29]. ونصت المادة: 58 من دستور «المملكة الليبية» الملغى الصادر في 1951/10/7 م على أن: «الملك مصون وغير مسئول»[30].

أما في النظام الجمهوري فقد حددت بعض الدساتير نوع الجريمة التي يمكن أن يسأل رئيس الدولة عنها جنائياً. فقد صرح الدستور الفرنسي مثلاً أن رئيس الجمهرية غير مسئول جنائياً إلا في حالة الخيانة العظمى. أما الدستور التشيكوسلوفاكي قبل الحرب العالمية الثانية فقد أجاز التحقيق مع رئيس الجمهورية في حالة الخيانة العظمى. وأما المادة: 130 من الدستور المصري لعام 1956 م فقد قررت أن «يكون اتهام رئيس الجمهورية بالخيانة العظمى أو عدم الولاء للنظام الجمهوري بناء على اقتراح مقدم من ثلثي أعضاء المجلس ويوقف عن عمله بمجرد صدور قرار الاتهام ويتولى رئيس مجلس الأمة الرياسة مؤقتاً وتكون محاكمته أمام محكمة خاصة ينظمها القانون. وإذا حكم بإدانته أعفى من منصبه مع عدم الإخلال بالعقوبات الأخرى».

والحقيقة أن رئيس الدولة في النظام الجمهوري لا يتمتع بالحصانة المطلقة كما هو الشأن في النظام الملكي، بل يحاكم، ويختطف، ويعتريه هو الآخر ما يعتري بقية البشر؛ وخير شاهد على ذلك محاكمة «جلال بايار» رئيس الجمهورية التركية سنة 1960 م بعد الثورة عليه[31]، ومحاكمة «تشاوسيسكو» رئيس جمهورية رومانيا سنة 1989 م بعد الثورة عليه، واختطاف «دانيال نوريجا» رئيس جمهورية بنما سنة 1991 م في انقلاب قامت به قوات عسكرية من جيش الولايات المتحدة الأميريكية، ونقله بعد خطفه إلى الولايات المتحدة، ومحاكمته فيها سنة 1992 م بتهمة الاتجار بالمخدرات.

وينبغي ألا يغيب عن البال أن سلطان القوة هو الذي يحكم عالم اليوم فإذا كان رئيس الدولة قوياً فإنه يستطيع أن يعيث في الأرض فساداً كما يريد، يسن القوانين، وينفذها على هواه أو على هوى من وضعوه. . . فإذا ضعف أو انتهى

دوره أزيح من مكانه، وجيء بآخر ليسلك ذات الطريق مع اختلاف الوسائل والأدوار.

والسبب في ذلك أن الشريعة السائدة هي شريعة الهوى التي تتقلب وتتغير حسب ظروف الزمان والمكان، وليست هي شريعة الله التي تقيم العدل فتعاقب الظالم وتنصف المظلوم، وتجعل الأمة كلها هي الرقيب على تطبيق الشريعة.

«جاءت عمر بن الخطاب برود من اليمن ففرقها بين المسلمين فخرج في نصيب كل رجل برد واحد ونصيب عمر كنصيب واحد منهم. قيل: واعتلى عمر المنبر وعليه البرد وقد فصله قميصاً، فندب الناس للجهاد، فقال له رجل: لا سمعاً ولا طاعة. فقال عمر: ولم ذلك؟ قال الرجل: لأنك استأثرت علينا لقد خرج في نصيبك من الأبراد اليمنية برد واحد وهو لا يكفيك ثوباً، فكيف فصلته قميصاً وأنت رجل طويل؟. فالتفت عمر إلى ابنه قائلاً: أجبه يا عبد الله. فقال عبد الله: لقد ناولته من بردي فأتم قميصه منه. قال الرجل: أما الآن فالسمع والطاعة»[32].

فهكذا هي الحياة العزيزة الكريمة في ظل شريعة الله... قائد الأمة هو من رعيته بمنزلة والي اليتيم في نفسه وفي ماله، والرعية استعلت بإيمانها وانقادت إلى شريعة خالقها، فلا تقبل الانحراف عنها مهما كان يسيراً.. فهي ليست قطيعاً من الماشية عليه الانقياد الأعمى لراعيه كيفما كان شأنه؛ لأن الله قد ساوى بينه وبينها، وجعل أكرمهم عنده أتقاهم.

2 ـ أعضاء المجالس النيابية وغيرهم:

تقضي بعض الدساتير بعدم جواز إخضاع أعضاء المجالس التشريعية للقانون الجنائي فيما يبدون من آراء داخل هذه المجالس أو في اللجان التابعة لها ولو كونت هذه الآراء جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات بدعوى تمكينهم من آداء أعمالهم على الوجه المطلوب، وبالصورة التي يحددها الدستور[33].

3 ـ أعضاء المجالس القيادية:

نصت المادة: 46 من الدستور المؤقت للجمهورية العراقية لعام 1968 م على أنه «لا تتخذ إجراءات قانونية ضد عضو مجلس قيادة الثورة بسبب أعمال وظيفته إلا بقرار صادر من ثلثي أعضائه على أن يحاكم أمام محكمة خاصة على الوجه المبين في القانون»[34].

4 ـ الوزراء:

تقرر بعض الدول حصانات معينة للوزراء بالنسبة للجرائم التي يرتكبونها بسبب تأدية أعمالهم الرسمية فيقصر القانون اتخاذ إجراءات المحاكمة ضدهم بناء على طلب رئيس الجمهورية أو المجلس النيابي[35].

ثانياً: استثناءات القانون الدولي العام:

اقتضت أحكام القانون الدولي العام إعفاء بعض الأشخاص الطبيعيين من الخضوع لأحكام القانون الجنائي في الدولة التي يرتكبون فيها جرائمهم(!) وذلك بحكم مراكزهم[36]، وهم:

1 ـ رؤوساء الدول الأجنبية:

لا يخضع رئيس الدولة الأجنبية، ملكاً كان أو رئيساً، لقضاء الدولة التي يوجد فيها. فإذا ارتكب جريمة في أرضها فلا تملك أن تحاكمه، وكل ما يمكن أن تفعله حينئذ هو أن تطلب منه مغادرة إقليمها. ويشمل الإعفاء حاشيته وأفراد أسرته المصاحبين له.

2 ـ الوزراء الأجانب:

وهؤلاء لا يتمتعون بالإعفاء إلا إذا كان وجودهم في الإقليم يتعلق بآداء مهمة سياسية[37].

3 ـ المعتمدون السياسيون:

تعفى القوانين الوضعية كل عضو في السلك السياسي له صفة تمثيلية

لدولته إذا ارتكب جريمة في إقليم الدولة التي يمثل بلاده فيها. وقد بررت القوانين هذا الاستثناء بكونه يساعدهم على آداء واجبهم على أحسن وجه(38).

وقد نصت على هذا الإعفاء في ليبيا المادة الأولى من قانون الحصانات والامتيازات رقم 21 لسنة 1954 م الصادر في 1954/4/27 م، والمنشور في الجريدة الرسمية، العدد الخامس لسنة 1954 م، وذلك في قولها: «يتمتع الممثل الدبلوماسي في ليبيا بالحصانات التالية التي يمنحها القانون الدولي لممثل الدولة الأجنبية:

أ ـ الحصانة من إقامة الدعوى عليه واتخاذ الإجراءات القانونية ضده.

ب ـ حرمة داره ومكتبه وأوراقه الرسمية.

4 ـ ممثلو وموظفو الهيئات الدولية:

كموظفي الأمم المتحدة وغيرها من الهيئات والمنظمات الدولية. وقد اشترطت المادة: 9 من قانون الحصانات الليبي على أن تعين هذه الجهات بقرار من وزير الخارجية.

5 ـ القوات الحربية الأجنبية:

يتمتع أفراد هذه القوات بحصانة عن الجرائم التي يرتكبونها أثناء تأدية أعمالهم أو في المناطق المخصصة لهم، فإذا ارتكب جريمة في غير هذه الأحوال؛ خضع الفاعل للقضاء الإقليمي. وقد اشترطت هذه القوانين لتمتع هؤلاء بالإعفاء أن يكون وجودهم في الدولة بترخيص منها.

المبحث الثالث
المساواة في إقامة العقوبة الحدية
في ظل الشريعة

أحكام المساواة في إقامة العقوبة الحدية تشمل جانبين:

الأول:

جانب الإنسان الذي تقام عليه العقوبة الحدية.

والثاني:

جانب المكان الذي تقام فيه تلك العقوبة.

وعلى ذلك يمكن تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: في نفاذ العقوبة الحدية على الإنسان بوصفه الإنساني المجرد.

المطلب الثاني: في نفاذها في نطاق الدولة على امتداد سلطانها.

المطلب الأول
نفاذها على الإنسان بوصفه
الإنساني المجرّد

تمهيد:

المساواة بين البشر، وإقامة الحكم بينهم على أساس من العدالة والقسطاس المستقيم ثمرة من ثمار معايشة المجتمع المسلم للأحكام الشرعية بتفاعله معها وانطلاقه بها. فقد حملت الشريعة كافة المكلفين على تحري

العدالة قولاً وعملاً في كبير الأمور وفي صغيرها. قال جل شأنه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا ۚ وَإِن تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾[39]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۖ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[40].

وحملت الذين يحكمون بين الناس أن يحكموا بالعدل. فقال جل شأنه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[41].

ولن يكون لهذه المعايشة وجود فعلي إلا بتطبيق أحكام الله عز وجل التي يأتي في مقدمتها الحدود الشرعية. قال علي كرم الله وجهه: «لا بد للناس من إمارة برة كانت أو فاجرة. فقيل يا أمير المؤمنين هذه البرة عرفناها، فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء»[42].

والعقوبة الحدية واجب إقامتها على الناس كافة، لا يحل تعطيلها ولا الشفاعة فيها؛ حفظاً للأمن، وردعاً لكل من تحمله عادية الشهوة أو ظلم الآخرين إلى الاعتداء على الأعمدة السبعة التي يقوم عليها هيكل المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها[43].

ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: «أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يجترىء عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ؟ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: أتشفع في حد من حدود الله؟. ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد؛ وأيم الله لو أن فاطمة ابنة محمد سرقت لقطعت يدها»[44].

والحديث في هذا الموضوع يقتضي تقسيم هذا المطلب إلى الفروع الآتية:

الفرع الأول: نفاذها على الإمام ومن في حكمه.
الفرع الثاني: نفاذها على الرقيق.
الفرع الثالث: نفاذها على غير المسلمين.

الفرع الأول
نفاذها على الإمام ومن في حكمه

الإمـام أو الخليفة أو رئيس الدولة في الشريعة الإسلامية نائب عن النبي ﷺ في قيادة الأمة تمكيناً لشريعة الله بتطبيق منهجه، وإعلاء كلمته، وتعمير أرضه العمارة المثلى[45]. فالهدف الذي اختارته الأمة من أجله هو إقامة حكم الله فيهم، وسياستهم بكتابه، وسنة رسوله محمد ﷺ.

ولكن مكانته هذه لا تمنحه قداسة، ولا تميزه عن بقية البشر، وإنما هو كغيره من رعايا دولة الإسلام العليا؛ مسئول عن أفعاله، ومحاسب عن أية جريمة يرتكبها فإذا لم تنفذ عليه عقوبتها فإن الله تعالى يعاقبه يوم القيامة عقوبتين إحداهما عن الجريمة التي ارتكبها، والأخرى لتعطيله حدود الله[46]. وإذا كان هذا هو حال رئيس الدولة؛ فمن باب أولى لا تمايز بين رعايا دولة الإسلام وبين رؤوس الناس الظاهرين في الجماعة إذا ارتكب أحدهم ما يوجب حداً. فهذا أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه يهم بإقامة حد الزنى على صحابي جليل هو المغيرة بن شعبة رضي الله عنه[47]، أحد القياديين الذين كان يستعين بهم في إدارة دفة الحكم لولا ثبوت براءته من التهمة لعدم توافر شرائط إقامة الحد[48].

ولكن الفقهاء بعد اتفاقهم على المساواة التامة بين الإمام، رئيس دولة الإسلام[49]، وبين جمهور الناس أمام الأحكام الشرعية، وإثمه البين إذا ارتكب ما يوجب حداً ـ اختلفوا بعد ذلك في مسألة تطبيق العقوبة الحدية عليه، وعدم تطبيقها إلى رأيين:

الأول:

وهو للحنفية ومضمونه أن ما يرتكبه الخليفة من الجرائم الحدية لا يقام عليه بشأنه عقوبة. أما ما يتعلق بالجرائم التي تستوجب قصاصاً أو الجرائم المتعلقة بإتلاف الأموال فإنه يؤاخذ بها[50].

ولم أجد في فقه الشيعة الزيدية تصريحاً بموافقة الحنفية في ذلك ولكن في عبارة صاحب كتاب «البحر الزخار» تلميح إلى موافقتهم للحنفية؛ ذلك قوله: «والحدود إلى الأئمة فقط»[51]. وقوله عن الإمام: «وإليه وحده إقامة الحدود»[52].

الثاني:

وهو للمالكية[53]، والشافعية[54]، والحنابلة[55]، ومضمونه أن العقوبة الحدية تقام على الإمام إذا ارتكب ما يوجبها.

الأدلـــة

أدلة الحنفية:

يرى الحنفية أن الحدود هي حقوق لله تعالى، وحق استيفائها راجع للإمام ولا يمكن أن يستوفي الإمام هذا الحق من نفسه للأسباب الآتية[56]:

1 ـ أن إقامة الحد هي بطريق الخزي والنكال، ولا يتصور أن يفعل ذلك أحد بنفسه.

2 ـ أن وظيفة الحدود هي الانزجار عما يتضرر به العباد. لذلك فإنه لو أقام الحد على نفسه فلن ينزجر بمعاقبتها؛ لأن الإنسان لا يخاف من نفسه، ولا يبالي بها.

لذلك فلا فائدة من إقامتها عليه من قبل نائبه وهو القاضي؛ لأن فعله كفعله باعتبار أنه تصرف بمقتضى أمره، فإذا لم يكن هناك فائدة فلا ينبغي أن يشرع[57].

ثم إنه لو تم التسليم جدلاً بأن نائب الإمام قد قضى بإقامة الحد على الإمام فإن ذلك يعني أنه يستمد سلطانه منه، ومن ثم فإنه حتى لو كان سلطاناً مطلقاً غير مقيد، عاماً يشمل الإمام وغيره؛ فإن التنفيذ يتعذر لأن الإمام قد يخصصه.

ولا يقدح في هذا كون الإمام مسئولاً عن جرائم القصاص والأموال لأن لهذه الأخيرة مطالب وهم العباد، أما الحدود فالإمام هو المسئول الأول عن إقامتها[58].

3 ـ قوله عليه الصلاة والسلام: «أربع إلى الولاة» وذكر منها الحدود[59]. وذلك لأن الحدود حقوق لله تعالى، والمقصود من شرعها إخلاء العالم عن الفساد.

ولهذا فهي لا تسقط بإسقاط العباد، فتكون ولاية استيفائها بالنيابة من الله تعالى، والإمام وحده هو النائب عن الله تعالى في استيفائها.

أدلة الجمهور:

نظرة الجمهور إلى هذه القضية من زاويتين[60]:

الأولى:

أن الأحكام الشرعية التي تناولها الخطاب الشرعي بالبيان؛ عامة، والجرائم محظورات شرعية يحرم ارتكابها على جميع المكلفين بما فيهم الإمام.

الثانية:

تنفيذ العقوبات للإمام ونوابه، فإذا ارتكب الإمام ما يوجب الحد؛ نفذ العقوبة عليه من له الحق في تنفيذها.

مصير الإمام بعد إقامة الحد عليه ومصير عقد الإمامة:

بحث الفقهاء الإجابة عن سؤال يلوح في الذهن بمناسبة بحثهم هذه

القضية: هل يمكن عزل الإمام ومن ثم إبطال عقد الإمامة إذا ارتكب جريمة حدية؟ أم أنه تقام عليه العقوبة ولا يعزل؟!.

فرأى بعضهم وجوب إقامة العقوبة عليه، ولكنه يبقى مع ذلك إماماً ولا يعزل[61].

ورأى بعضهم أن ارتكاب الإمام للجريمة هو تحكيم من قبله للشهوة وانقياد للهوى، وذلك فسق يمنع من انعقاد الإمامة، ومن استدامتها، فإذا فعل ذلك عزل.

أما إذا انتفت عنه صفة الفسق بتوبته إلى الله ورجوعه عدلاً كما كان، فمن العلماء من يرى بأنه يعود إلى الإمامة بمجرد انتفاء صفة الفسق، ودون الحاجة إلى عقد جديد، ولا إلى بيعة جديدة[62].

الترجيح والاختيار

الراجح عندي هو مذهب جمهور الفقهاء لأن رسول الله ﷺ، وهو رئيس دولة الإسلام، كان يدعو إلى القصاص من نفسه. فقد خرج أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن العباس، وعلي بن أبي طالب رضوان الله عليهم. قال الفضل: «فأخرجته حتى جلس على المنبر ثم قال: ناد بالناس. فاجتمعوا إليه.. ثم قال: أيها الناس أن قد دنا مني حقوق من بين أظهركم فمن كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحناء من قبلي فإنها ليست من شأني ألا وإن أحبكم إلى من أخذ مني حقاً إن كان له أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس»[63].

ولا يقال ذلك في حقوق العباد فقط؛ بل يجب أن يقال إنه إن صح ذلك في حقوق العباد فهو صحيح في حقوق الله تعالى لأنها أولى بالمؤاخذة. فإقامة العقوبة الحدية على مرتكبيها دفع لأمات الجرائم عن الانتشار، ومنع لمرتكبيها

من أن يعيثوا في الأرض فساداً. والإمام هو قدوة المسلمين، فلو حكم شهوته، وانقاد لهواه ولم يؤاخذ على ما اقترفت يداه لانتشر الفساد، وعمت الفوضى[64]، وتحقق الوعيد الذي أشار إليه قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ﴾[65].

والخطاب هنا وإن كان موجهاً ابتداء إلى رسول الله ﷺ فيما كان فيه من أمر أهل الكتاب الذين يأتون إليه متحاكمين، لكنه ليس خاصاً بهذا السبب، بل هو خطاب عام موجه لكل مسلم يتولى الحكم بين الناس على امتداد الزمان والمكان[66].

وبعد ذلك يمكن أن يقال للحنفية:

إن الخطاب الشرعي في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[67]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴾[68]، موجه إلى جماعة المسلمين، ولكن جماعة المسلمين نصبت إماماً ليقيم فيها شريعة الله وينفذ أحكامه. فإذا ارتكب أحد الأفراد جريمة؛ كان على الإمام عقابه بمقتضى عقد الإمامة الذي يمنحه هذا الحق، ويلزم الجماعة بطاعته، وهو بتصرفه هذا ليس إلا نائباً عن الجماعة في تطبيق الأحكام الشرعية.

أما إذا ارتكب الإمام نفسه جريمة؛ فإنه يعود للجماعة حينئذ حقها:

- فلها أن تسلب من الإمام النيابة لعدم صلاحيته لها.
- وعليها أن تقيم في الإمام حكم الله بمعاقبته على ما صنعت يداه[69].

أما تصويرهم لنائب الإمام، وهو القاضي، بأنه ما تصرف إلا بمقتضى أمر الإمام، وأن سلطانه مستمد منه، فيمكن أن يرد عليه في نقطتين[70]:

الأولى:

أن القضاء الشرعي في حكمه لا يطبق حكم الإمام، وإنما يطبق حكم الله

الذي يخضع له الإمام وغير الإمام.

الثانية:

أن القاضي الذي يقيم العقوبة الحدية ليس نائباً عن الإمام، وإن كان لا يمكن من سلطانه إلا بأمره، وإنما هو نائب عن الأمة كلها[71]، وذلك أمر ثابت مقـرر في الفقـه الإسلامي؛ لأن القضاء الشرعي من فروض الكفاية، وهو واجب على الجماعة إن لم يقم به بعض أفرادها؛ أثمت كلها. . . والأفراد الذين ينبغي أن يقوموا بأداء هذا الفرض هم أناس يملكون الأهلية العلمية الجامعة بين[72]:

ـ العلم بكتاب الله عز وجل على الوجه الذي تصح به معرفة ما تضمنه من الأحكام ناسخاً ومنسوخاً، محكماً ومتشابهاً، عاماً وخاصاً، أمراً ونهياً قطعاً وظناً.

ـ العلم بسنة رسول الله ﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً، وإدراك طرق ورودها؛ تواتراً وآحاداً، صحة وفساداً.

ـ العلم بمواطن الإجماع، ومواضع الاختلاف عند علماء السلف.

ـ العلم بالقياس لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها.

وعلى الجماعة أن تهيىء أسباب امتلاك الأهلية العلمية لأبنائها ليقوموا بهذه الفريضة. وعلى الإمام بعد ذلك أن يمكن من يصلح للقضاء لتولى شئونه. وتولى القاضي لوظيفته هنا بمقتضى أمر الإمام لا يعني أنه نائب عن شخصه، بل يعني أنه قد تولى آداء فرض كفائي في أمر تخصص فيه، والإمام هو الذي مكنه من تحقيقه ولو لم يفعل الإمام ذلك لكان آثماً عند الله، معطلاً لشريعته، متقاعساً عن آداء فرض كفائي؛ تأثم الجماعة كلها بالتفريط فيه. قال القاضي «أبو يعلى»[73] في كتابه «الأحكام السلطانية»: «إذا ولاه صار ناظراً للمسلمين، لا عمن ولاه، فيكون القاضي في حكم الإمام في البلد»[74].

الفرع الثاني
نفاذها على الرقيق

الفقرة الأولى
قضية الرق وكيف عالجها الإسلام

ينتاب بعض المسلمين حرج كبير حينما يواجهه أعداء الإسلام[75] بوخزهم الخبيث حول قضية الرق في هذه الشريعة... فتراهم يحرجونهم بأسئلة منها:

إذا كان الإسلام هو دين الحرية(!)؛ فلماذا أباح الرق؟!.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية هي شريعة المساواة (!)؛ فلماذا جعلت للرق باباً في أحكامها؟!.

وإذا لم يكن كل ذلك صحيحاً(!) فلماذا لا يوجد نص صريح في القرآن الكريم يلغي الرق إلغاء نهائياً؟!.

وقبل بيان قضية الرق وكيفية معالجتها؛ بإيضاح الأسس التشريعية التي بنت عليها الشريعة أحكامها القانونية، وإيضاح الظروف التاريخية، والجوانب الفكرية والاجتماعية والنفسية المتعلقة بها ـ قبل إماطة اللثام عن كل ذلك؛ يحسن أن نبدأ بما يبدأ به فقهاؤنا في أبحاثهم العلمية فنقول: الرق في اللغة: بالكسر الملك والعبودية، ورق: صار في الرق، والرقيق: العبد. وسمى العبيد رقيقاً؛ لأنهم يرقون لمالكهم ويذلون له ويخضعون[76].

وفي اصطلاح الفقهاء: «عجز حكمي يقوم بالإنسان بسبب الكفر» أو هو: «عجز حكمي شرع في الأصل جزاء عن الكفر». ومعنى أنه «عجز» أي أن الرقيق لا يملك ما يملكه الحر من الشهادة والقضاء وغيرها. وأما أنه «حكمي» فلأن العبد قد يكون أقوى في الأعمال من الحر حساً[77].

أما في القوانين الوضعية فيعنون بالرق: وضعاً قانونياً يجرد الشخص من حريته الطبيعية، ويصيره ملكاً لغيره[78].

لقد ظهر الاسترقاق في الجماعات البشرية الأولى حينما كان حجاب الجهالة مسدولاً على عالم الفطرة، ومظلة الظلم تطغى على عالم العدالة والمساواة؛ فدارت رحى الحروب الظالمة، وتولدت معها الأطماع؛ فصار المحاربون لا يقتلون العدو بل يبقون عليه ليعمل في خدمتهم، وليذيقوه صنوفاً من الذلة والعذاب والهوان، وذلك حسب اختلاف عادات كل أمة، وتنوع الشهوات الفاجرة فيهم، والنزوات المقيتة عندهم[79].

فكان الرقيق عند الهنود مثلاً، وهم طبقة (الشودرا)، أحط من البهائم، وأذل من الكلاب. فقد صرح قانون «مانو»[80] بأن «من سعادة شودر أن يقوموا بخدمة البراهمة وليس لهم أجر وثواب بغير ذلك. وليس لهم أن يقتنوا مالاً أو يدّخروا كنزاً؛ فإن ذلك يؤذي البراهمة، وإذا مد أحد من المنبوذين إلى برهمي يداً أو عصى ليبطش به قطعت يده، وإذا رفسه في غضب فدعت رجله، وإذا هم أحد المنبوذين أن يجالس برهمياً فعلى الملك أن يكوى أسته وينفيه من البلاد، وأما إذا مسه بيد أو سبه فيقتلع لسانه، وإذا ادعى أنه يعلمه سقي زيتاً فائراً، وكفارة قتل الكلب والقطة والضفدعة والوزغ والغراب والبومة، ورجل من الطبقة المنبوذة سواء»[81].

وأما في بلاد الإغريق فكان للسيد أن يعاقب عبده بالجلد بالسوط وبالطحن على الرحى، وكان يكوي الآبق أو القادم من البلاد المتبربرة بالحديد المحمي على جبهته. على أن حياة الرقيق وشخصه كانا في كنف القانون، ورعايته، فما كان يجوز إزهاق روحه إلا بعد صدور حكم القانون عليه[82].

وقد كان فلاسفة الحضارة الإغريقية يرون في الاسترقاق شرعة تنسجم مع طبائع الأشياء، وحقائق الأمور. فقد قرر «أرسطو» أن الطبيعة أوجدت رجلاً للأمر والسيطرة، وآخرين للطاعة والخضوع. قال «أرسطو»: «فالعبيد هم الذين

خلقوا للخضوع ويجب على الأحرار أن يستكثروا منهم ليستخدموهم في الأعمال اليدوية ويتوفروا هم للأعمال الفكرية»[83].

وأما الرقيق في شريعة الرومان، فقد كانت له منابع متعددة:

- فأولها منبع الغزو باسترقاق الشعوب المغلوبة بالحرب. ومعلوم أن حربهم لم تكن لفكرة، ولا لمبدأ بل بهدف إشباع شهوة استعباد الآخرين.
- وثانيها العبيد بالولادة الذين يولدون من الأرقاء.
- وثالثها الأحرار الذين وقعوا تحت نير العبودية بموجب نصوص القانون.

لقد كان الرقيق في ظل الاستعباد الروماني يعملون في الحقول وهم مصفدون في الأغلال الثقيلة التي تكفي لمنعهم من الفرار، ولم يكونوا يطمعون إلا إبقاء على وجودهم ليعملوا، وكانوا يجلدون أثناء العمل بالسوط بلا مبرر إلا التلذذ بتعذيب الآخرين. وكانوا ينامون في زنزانات مظلمة كريهة الرائحة تعيث فيها الحشرات والفئرات، وقد يجتمع في الزنزانة الواحدة خمسون رجلاً مقرنين في الأصفاد... وكان من أحب المهرجانات إلى قلوب الرومان مشاهدة مباريات المبارزة بين الرقيق - والتي يحضرها أحياناً الإمبراطور والسادة معه - حيث توجه طعنات السيوف والرماح إلى الخصم، فيصل المرح إلى غايته وترتفع الحناجر بالهتاف، والأيدي بالتصفيق حينما يقضي أحد المتبارزين على خصمه قضاء تاماً فيسقط صريعاً فاقد الحياة[84].

أما الوضع القانوني للرقيق عندهم فيكفي أن يقال أنه بمقتضى الاسترقاق فإن للسيد أن يفعل برقيقه ما يشاء من قتل وتعذيب دون معقب[85].

هذه هي الأوضاع العالمية حول مسألة الرق حينما قامت دولة الإسلام العليا في المدينة... فكيف عالجت الشريعة هذه القضية؟!.

بادىء ذي بدء تنظر الشريعة إلى الإنسان على أنه مخلوق مركب من روح وعقل وجسد، به غرائز وحاجات عضوية تتطلب إشباعاً، وهي حينما تشرع له تأخذ في حسابها هذه الحقيقة، كما تأخذ في حسابها واقع الإنسان وظروفه بل

والواقع والظروف التي من حوله:

- فهي تضع في حسابها قدرة الإنسان على تغيير واقعه، والارتفاع والترقي بنفسه إلى القمة السامقة.

- وتضع في حسابها الظروف والملابسات التي من حوله والتي قد تعيقه عن الصعود والتسامي فتزيلها.

وإذا كانت الأوضاع الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية وخارجها إبان قيام دولة الإسلام في المدينة على الحال المعقدة التي مر ذكرها؛ فإن العلاج الحاسم والفعال لهذه القضية يجب أن يضع في حسابه الحقائق الاجتماعية والسياسية والنفسية المحيطة بها، ولا بد له أن يتجه إلى تعديل شامل لمقوماتها، وارتباطاتها قبل الشروع في تعديل ظواهرها وآثارها[86].

لذلك تركزت خطة الإسلام التدريجية في معالجة قضية الرق في جانبين[87]:

الأول: روحي فكري نفسي بتحرير الرقيق من العبودية لغير الله عز وجل، وبرد إنسانيتهم الضائعة، وكرامتهم المفقودة.

الثاني: تشريعي سلوكي واقعي وذلك بتجفيف منابع الرق بحصرها في وسيلتين هما أسرى الحرب الشرعية، ونسل الأرقاء، وفتح باب العتق والمكاتبة على مصراعيه.

فأما الجانب الأول فإن الشريعة تدرك في ضوء الحقائق النفسية المرتبطة بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أن الكيان النفسي للعبد يختلف عن الكيان النفسي للحر، لا لأنه جنس آخر، بل لأن حياته في ظل العبودية الدائمة بما فيها من ملابسات تكيف مشاعره، وتصوغ أحاسيسه؛ تجعل تركيبته النفسية منحرفة عن التركيبة السوية بحيث تنمو فيها أجهزة الطاعة إلى أقصى حد وتضمر فيها أجهزة المسئولية، وتحمل التبعات إلى أدنى درجة.

فالعبد يحسن تنفيذ ما يأمره به سيده، ولكنه لا يحسن شيئاً تقع مسئوليته عليه، لا لعجزه، ولا لقصور فكري عنده، بل لأن نفسه لا تطيق تحمل تبعاتها فيتوهم أخطاراً، ويتخيل مشكلات فيفر منها حماية لنفسه كما يتصور.

هذا التكييف النفسي للعبد هو الذي يستعبده، وهو الذي لا يزيله مجرد صدور «مرسوم» عن الدولة بإلغاء الرق، بل ينبغي أن يتم التغيير من داخل نفسه، بوضع ظروف جديدة تكيف مشاعره على نحو آخر، وتنمي أجهزة المسئولية، وتحمل التبعات عنده بطريقة أخرى، وتصنع كياناً بشرياً جديداً لا يقبل بالحياة في ظل العبودية لغير الله عز وجل[88].

بدأت الشريعة برد الإنسانية المفقودة إلى الرقيق، فأمرت السادة أن يحسنوا معاملتهم. قال جل شأنه: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾[89]. وجعل السادة للجارية أهلاً؛ تجمعهم آصرة القربى والأخوة لا رابطة السيادة والاستعباد، فهم يستأذنون في زواجها. قال تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۚ﴾[90].

وجاء منقذ البشرية، ومعلم الإنسانية محمد بن عبد الله ﷺ ليقول موضحاً طبيعة العلاقة التي تربط المولى برقيقه وكيفية معاملتهم ورعاية مشاعرهم: «إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فاعينوهم»[91].

ويقول عليه الصلاة والسلام: «لا يقل أحدكم عبدي أمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي»[92].

وحرمت الشريعة جميع أنواع الاعتداء على الرقيق، وقررت أن عقوبة

الاعتداء على الجسد تكون بالمثل. قال رسول الله ﷺ: «من قذف مملوكه وهو بريء مما قال جلد يوم القيامة، إلا أن يكون كما قال»[93]. وقال ﷺ: «من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه» وفي رواية: «ومن أخصى عبده أخصيناه»[94]. وأكثر من ذلك فقد جعلت الشريعة مجرد لطم العبد في غير تأديب مبرراً قانونياً لتحريره؛ فقال عليه الصلاة والسلام: «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه»[95].

لقد أصبح الرقيق في ظل الإسلام بشراً له روح، وإنساناً له كيان... رفعه إلى مستوى الأخوة الإيمانية، وأشعره بأنه مخلوق كريم على الله، لا فارق بينه وبين السيد الذي يمتلكه؛ في الأصل، وإنما حالته هذه مجرد ظرف عارض حد من حريته في التعامل المباشر مع المجتمع، وفي غير ذلك له جميع حقوق الآدميين.

وأما الجانب الثاني والذي يتمثل في فتح باب العتق والمكاتبة على مصراعيه، وتجفيف منابع الرق بحصرها في وسيلتين هما: نسل الأرقاء، وأسرى الحرب الشرعية؛ فقد وصلت الشريعة به إلى هدفها بأن أتت على نظام الرق من كل جانب وقضت عليه بصورة هادئة لا يملك المرء إلا أن يسلم بأنها حقاً شريعة الله العزيز الحكيم.

فأما العتق فهو رغبة المولى في تحرير من بيده من الرقيق، وبدون رغبة المولى؛ يظل الرقيق يرزح تحت نير العبودية أبد الدهر. وقد رغب الإسلام السادة في تحرير الرقيق؛ فكان رسول الله ﷺ هو القدوة في ذلك إذ أعتق من عنده من الأرقاء، وتبعه الصحابة في ذلك، فكان يشتري العبيد ويعتقهم لوجه الله تعالى، كما كان بيت المال يشتري العبيد من أصحابهم، ويحررهم كلما كانت لديه فضلة من مال، وكان النبي ﷺ يعتق من الأرقاء من يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة أو يؤدي خدمة مماثلة للمسلمين[96]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما رجل أعتق امرءاً مسلماً استنقذ الله

بكل عضو منه عضواً منه من النار»[97]. وقد جعلت الشريعة من أسباب العتق أن يصدر على لسان المولى ما يدل على عتق العبد سواء قصد معنى اللفظ أم لم يقصد، جاداً في إصداره أم مازحاً[98]. قال رسول الله ﷺ: «ثلاث ليس فيهن لعب: النكاح، والطلاق، والعتق»[99]. وذلك كله إلى جانب أن كفارات بعض الذنوب كالظهار واليمين وبعض حالات القتل الخطأ ـ كفارتها عتق الرقاب.

ولعل في ذلك إشارة إلى أن جعل «تحرير الرقبة» كفارة للذنب هو بمعنى التربية الروحية المتضمنة للاستغفار والطاعة والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، مما يؤكد أن الإسلام ـ وهو وحده دين الحرية ـ لا يريد الاسترقاق ولا يرتضيه، وأن عدم نصه على تحريم الرق إنما جاء في سياق خطة القضاء عليه[100].

وأما المكاتبة فتعني منح الرقيق حقه في طلب الحرية مقابل مبلغ من المال يكاتب عليه سيده، وبمقتضى الاتفاق يملك الرقيق حرية العمل وحرية الملك ويكون على السيد عتقه بمجرد تسليمه المبلغ المتفق عليه، فإذا لم يفعل نفذ العتق بقوة القانون، وأجبر السيد على تحرير رقيقه. وبذلك فتح باب التحرر لكل من رغب فيه، وليس عليه أن ينتظر سيده ليتطوع بتحريره أو لا يتطوع. وقد كفلت دولة الإسلام العليا الأرقاء المكاتبين عن طريق جعلهم أحد المصارف الرئيسة للزكاة.

قال جل شأنه: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[101].

لقد أصبح الاسترقاق، في ظل هذه التشريعات الربانية، عبئاً ثقيلاً وتكليفاً معسراً لا يقوى على آدائه أفاضل الناس.

وأما نسل الأرقاء الموجود قبل تنظيم الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الوليد؛ فإن سبب عدم تحريرهم ابتداء هو خشية تركهم بلا مورد رزق ولا كفيل، ولا أواصر قربى تعصمهم من الفقر والانحراف الخلقي[102].

وأما عن أسرى الحرب الشرعية فيمكن أن يقال أنه جاء الإسلام والعرف الدولي يقضي باسترقاق أسرى الحرب أو قتلهم... وهي حرب لا تحركها إلا الشهوات والنزوات واستعباد الآخرين. فقرر الإسلام أن الحرب الوحيدة المشروعة هي التي تكون جهاداً في سبيل الله، رداً لاعتداء يقع على المسلمين، أو قضاء على فتنة تدبر ضد المسلمين، أو تحطيماً لطاغوت يحول بين الناس وبين سماع دعوة الحق المبين.

قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾[103]. وقال جل شأنه: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ﴾[104]. ولو قرر الإسلام إبطال استرقاق الأسرى من جانب واحد لاستفاد من ذلك الأسرى الكفار الذين وقعوا في يد المسلمين، ولاقى بعدها الأسرى المسلمون الاسترقاق على يد الكفار[105].

لذلك ترك هذا الأمر لدولة الإسلام بعد أن أجاز لها مبدأ المعاملة بالمثل طبقاً للظروف والملابسات التي تواجهها في كل حالة:

- فلها أن تسترق الأسير إذا وقع في سهم أحد المسلمين.
- ولها كذلك المن والفداء.

قال تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَا۟ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ﴾[106].

والإسلام ينظر إلى من قاتل المسلمين على أنه رضي لنفسه بالعبودية لغير خالقها فدافع عن الباطل وقبل أن يكون عبداً لطاغوت، فكان جزاؤه الاسترقاق لأنه قبل العبودية لغير الله من تلقاء نفسه.

ومع ذلك فاسترقاقه في ظل شريعة الإسلام أكرم له وأسمى بكثير من العبودية التي اختارها لنفسه.

الفقرة الثانية

مقدار العقوبة والحكمة من تنصيفها

مقدار العقوبة:

تقدم أن الشرائع السائدة في عالم الكفر قبل قيام دولة الإسلام تجعل من الرق سبباً في مضاعفة العقاب؛ فجاءت الشريعة لتضع الحق في نصابه، ولتأخذ الجاني بالعقوبة المناسبة التي فيها مراعاة لكل ما يحيط بحياة الرقيق من مؤثرات[107]. قال سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[108]. والعقوبة المقصودة بالتنصيف هنا هي عقوبة الجلد لأن الرجم لا يتنصف، وإذا ثبت التنصيف في حق الإمام بسبب الرق؛ ثبت في العبيد دلالة[109].

وقد اتفق أكثر أهل العلم على أن حد الرقيق على النصف من حد الإماء في الحدود التي تقبل تبعيضاً[110]. روى الإمام مالك في الموطأ عن عمر وعثمان وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أنّهم قد جلدوا عبيدهم نصف الحد في الخمر[111].

أما قطع السرقة، وقتل المحاربة فقد سوت الشريعة بين الحر والعبد لتعذر تبعيض القطع والقتل[112].

وأما عقوبة الرقيق إذا زنى فقد اختلف الفقهاء في مقدارها كما يلي[113]:

الرأي الأول:

حد العبد والأمة خمسون جلدة بكرين كانا أو ثيبين. قال بذلك أكثر العلماء منهم عمر وعلي وابن مسعود والحسن والنخعي ومالك والأوزاعي وأبو حنيفة والشافعي والبتي والعنبري[114] وذلك لما روي عن عبيد الله بن عبد الله[115] وزيد بن خالد[116] وأبي هريرة رضوان الله عليهم جميعاً: «أن رسول

الله ﷺ سئل عن الأمة إذا زنت ولم تحصن، قال: إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فاجلدوها، ثم إن زنت فبيعوها ولو بضفير»[117].

قال ابن شهاب[118]: «وهذا نص في جلد الأمة إذا لم تحصن وهو حجة على ابن عباس وموافقيه وداود[119].

الرأي الثاني:

إن كانا مزوجين فعليهما نصف الحد ولا حد على غيرهما لقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[120]. فدل بخطابه أنه لا حد على غير المحصنات. وقد قال بهذا ابن عباس وأبو عبيد.

الرأي الثالث:

على الأمة نصف الحد إذا زنت بعدما زوجت، وعلى العبد مائة جلدة بكل حال وفي الأمة إذا لم تتزوج روايتان: إحداهما: لا حد عليها. والأخرى: تجلد مائة. لأن قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾[121]. عام خرجت منه الأمة المحصنة بقوله في آية النساء: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾ فيبقى العبد والأمة التي لم تحصن على مقتضى العموم، ويحتمل دليل الأمر في الخطاب أن لا حد عليها كقول ابن عباس. قال بهذا الرأي داود.

الرأي الرابع:

إذا لم يحصنا بالتزويج فعليهما نصف الحد، وإذا أحصنا فعليهما الرجم لعموم الأخبار فيه، ولأنه حد لا يتبعض فوجب تكميله كالقطع في السرقة. قال بهذا الرأي أبو ثور.

والراجح عندي هو رأي جمهور الفقهاء، لأن الحديث حجة على المخالفين الذين جعلوا عقوبة الأمة غير المحصنة مائة جلدة على الضعف من

عقوبة الأمة المحصنة خلاف ما شرع الله من جعل الرجم على المحصنة والجلد على البكر.

بقيت نقطة تتعلق بعقوبة النصراني الذي يغتصب أمة مسلمة؛ فهي عند المالكية القتل إذا شهد على ذلك أربعة شهداء؛ لأن لها حرمة الإسلام ويكون في ماله ما نقص من ثمنها بكراً كانت أو ثيباً[122].

الحكمة من تنصيف العقوبة:

لقد فرقت الشريعة بين الحر والعبد في أحكام، وسوت بينهما في أحكام؛ فسوت بينهما في الأحكام الاعتقادية، كما سوت بينهما في العبادات[123] البدنية؛ كالطهارة، والصلاة، والصيام لا تحادهما في سببها. ولكنها فرقت بينهما في العبادات المالية كالحج والزكاة لاختلافهما في سببهما.

وأما الحدود الشرعية فإن الشريعة تنظر إلى أن ارتكاب الجريمة من قبل الحر أقبح من ارتكابها من قبل العبد؛ لأن الله تعالى أنعم على الأول بالحرية بجعله مالكاً لا مملوكاً، طليقاً مختاراً، لا مقهوراً مجبوراً، كما أنعم عليه بأسباب القدرة على الاستغناء عن المعصية بما أباحه له في هذا الكون العريض... لكنه إذا قابل النعمة بالكفران، واستخدمها في المعصية؛ استحق من العقوبة أكثر مما يستحقه من هو أخفض منه مرتبة، وأنقص منزلة. والعدالة تقتضي أنه كلما كانت نعم الله تعالى على الإنسان أتم، كلما كانت العقوبة إذا ارتكب ما يوجبها أكبر، ولهذا قال الله تعالى في حق نساء النبي ﷺ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأۡتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖ يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٗا ۞ وَمَن يَقۡنُتۡ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعۡمَلۡ صَٰلِحٗا نُّؤۡتِهَآ أَجۡرَهَا مَرَّتَيۡنِ وَأَعۡتَدۡنَا لَهَا رِزۡقٗا كَرِيمٗا﴾[124].

فشدة العقاب تابعة لقبح المعصية، ولهذا كان أشد الناس عذاباً يوم القيامة عالم لم ينفعه علمه؛ فإن نعمة الله عليه بالعلم أعظم من نعمته على الجاهل، وصدور المعصية منه أقبح من صدورها من الجاهل، ولا يستوي عند الملوك من

عصاهم من خواصهم وحشمهم، ومن هو قريب منهم، ومن عصاهم من الأطراف والبعداء فجعل حد العبد أخف من حد الحر، جمعاً بين حكمة الزجر، وحكمة نقصه. ولهذا كان على النصف منه في النكاح والطلاق والعدة إظهاراً لشرف الحرية وخطرها، وإعطاء لكل مرتبة حقها من الأمر كما أعطاها حقها من القدر ولا تنتقض هذه الحكمة بإعطاء العبد في الآخرة أجرين، بل هذا محض الحكمة فإن العبد كان عليه في الدنيا حقان: حق لله، وحق لسيده؛ فأعطى بإزاء قيامه بكل حق أجرين، فاتفقت حكمة الشرع والقدر والجزاء[125].

قال أبو هريرة رضي الله عنه: «قال رسول الله ﷺ: (للعبد المملوك المصلح أجران). والذي نفسي بيده لولا الجهاد في سبيل الله والحج وبر أمي لأحببت أن أموت وأنا مملوك»[126].

الفرع الثالث

نفاذها على غير المسلمين

قبل بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بتطبيق العقوبة الحدية على غير المسلمين - ينبغي البحث ابتداء في آراء أهل العلم حول مسألة إقامة الحدود أو عدم إقامتها على أهل الذمة وغيرهم من رعايا دولة الإسلام.

فقد اختلفت كلمة العلماء في هذه المسألة، وإليك البيان[127]:

الفريق الأول:

ويرى جواز إقامة العقوبة الحدية على أهل الذمة بحيث يخير الإمام بين الحكم عليهم وتركهم. وقد اختلف هؤلاء المجيزون في الجرائم التي على الإمام إقامة عقوبتها، والجرائم التي لا حد على أهل الذمة فيها، كما اختلفت كلمة الصحابة الذين استندوا إلى رأيهم كما يلي:

- فيرى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه لا حد على أهل الذمة في الزنى.

- ويرى ابن عباس رضي الله عنهما في إحدى الروايتين عنه[128] أنه لا حد على أهل الذمة في السرقة.

- ويرى أبو حنيفة ومحمد ومالك أنه لا حد على أهل الذمة في الزنى ولا في شرب الخمر، وعليهم الحد في القذف وفي السرقة إلا المعاهد عند ـ أبي حنيفة ـ في السرقة ولكنه يضمنها.

- ويرى أحمد والحسن البصري والشعبي[129] ورواية عن النخعي وأحد قولي الشافعي، أن الجواز يسري على الجرائم كلها. فللإمام إقامة العقوبة عليهم وله عدم إقامتها. وهذا ما اختاره ابن جرير الطبري[130].

- ويرى ابن عباس رضي الله عنهما في رواية أخرى عنه أنه لا حد على أهل الذمة، كما روي عن الحسن: أن خلوا بين أهل الكتاب وبين حاكمهم، وإذا جاءوا للتحاكم فاحكموا بينهم بما أنزل الله[131].

الفريق الثاني:

ويرى وجوب إقامة العقوبة الحدية عليهم. قال بذلك الظاهرية وهو القول الثاني للشافعي، وحكاه أبو الخطاب عن أحمد.

تحرير محل الخلاف

يبدو أن محل الخلاف ينحصر في إجابة كل فريق عن السؤال الآتي: هل قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ﴾[132]، ناسخ لقوله تعالى: ﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[133]؟ أم أنه غير ناسخ له؟!.

الأدلـــة

الفريق الأول[134]:

وقد استدلوا بما يلي:

1 ـ ما رواه سماك بن حرب[135] عن قابوس بن المخارق[136] عن أبيه قال: «كتب محمد بن أبي بكر إلى علي بن أبي طالب يسأله عن مسلمين تزندقا وعن مسلم زنى بنصرانية وعن مكاتب مات وترك بقية من كتابته، وترك ولدا أحراراً. فكتب إليه علي: أما اللذان تزندقا فإن تابا وإلا فاضرب أعناقهما، وأما المسلم الذي زنى بنصرانية فأقم عليه الحد وارفع النصرانية إلى أهل دينها. وأما المكاتب فاعط مواليه بقية كتابته وأعط ولده الأحرار ما بقي من ماله».

2 ـ ما روي عن مجاهد[137]: أن ابن عباس كان لا يرى على عبد ولا على أهل الذمة حداً. وعن ربيعة[138] أنه قال في اليهودي والنصراني: «لا أرى عليهما في الزنى حداً. قال: وقد كان من الوفاء لهم بالذمة أن يخلي بينهم وبين أهل دينهم وشرائعهم وتكون ذنوبهم عليهم».

3 ـ قوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[139]. فيه تخيير بين الأمرين، ولا خلاف في أنها نزلت فيمن وادعه رسول الله ﷺ من يهود المدينة، ولأنهما كافران فلا ينبغي الحكم بينهما كالمعاهدين. أما قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[140]، فهو محمول على من اختار الحكم بينهم لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[141]، جمعاً بين الآيتين، فإنه لا يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع[142]؛ لأن النسخ لا يكون نسخاً إلا ما كان نفياً لحكم غيره بكل معانيه بحيث لا يجوز اجتماع الحكم بالأمرين على وجه من الوجوه[143]. فإذا ثبت ذلك فإنه يجب على الإمام إذا حكم بينهم أن يحكم بالقسط كما هو الحال في المسلمين، ومتى حكم بينهما ألزمهما حكمه، وأجبر الممتنع منهما على قبول حكمه؛ لأن دخوله في العهد

كان بشرط الانقياد لحكم الإسلام.

4 ـ إننا عاهدناهم على أن نتركهم وما يدينون، ودينهم يتضمن كل شريعة من أحكامهم. لذلك وجب أن لا يعترض عليهم خلافاً لما عوهدوا عليه[144].

الفريق الثاني:

استدل أصحاب الرأي الثاني بما يلي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ ناسخ لقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾. وقد نقل «ابن جرير» روايات كثيرة عن بعض أئمة التفسير من السلف كعكرمة والحسن البصري وقتادة تؤيد ذلك[145]. قال ابن عباس رضي الله عنهما «آيتان نسختا من سورة المائدة: آية القلائد، وقوله تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ فكان رسول الله ﷺ مخيراً إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم فردهم إلى أحكامهم حتى نزلت: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ فأمر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله في كتابه». وروى عثمان بن عطاء الخراساني[146] عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» قال: «نسخها قوله: وأن احكم بينهم بما أنزل الله»[147].

2 ـ لو صح أن الآية محكمة لا منسوخة لما كان لمن أسقط بها إقامة الحدود على أهل الذمة متعلق، لأن التخيير وارد في الحكم بينهم لا في الحكم عليهم جملة، وإقامة الحدود حكم عليهم لا حكم بينهم.

3 ـ العهد بتركهم وما يدينون يكون في تركهم على عقائدهم وعباداتهم لا على الحكم بأحكامهم، فما عوهدوا على الحكم بباطلهم، ولم يأمرنا الله تعالى بالوفاء لهم بذلك. قال ابن حزم: «وأما عهود من عاهدهم على الحكم بأحكامهم فليس ذلك عهد الله تعالى بل هو عهد إبليس وعهد الباطل وعهد الضلال ولا يعرف المسلمون عقوداً ولا عهوداً إلا ما أمر الله تعالى به في القرآن والسنة فهي التي أمر الله تعالى بالوفاء بها كما قال رسول الله ﷺ: «كل شرط

ليس في كتاب الله فهو باطل» وقال عليه السلام: (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد)... فمن تركهم وأحكامهم فقد اتبع أهواءهم وخالف أمر الله تعالى في القرآن»[148].

مناقشة

الأدلة والترجيح والاختيار بينها

نوقشت أدلة الفريق الأول بما يلي:

أولاً: تخصيصهم للعام بلا مخصص:

فإن قوله تعالى: ﴿ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ عام خصصه أصحاب هذا الرأي، فأوجبوا إقامة حد السرقة والقذف لمسلم، وكذلك الحرابة وأسقط الحنفية والمالكية الحد في الزنى والخمر. تم ذلك دون دليل أو شبهة دليل، فإن كان مقصودهم من إقامة حد السرقة أنها ظلم، ومن إقامة حد القذف أنه حكم بينهم وبين المسلم؛ قيل لهم: إن الزنى بمسلمة أو ذمية هو ظلم للمسلم وللذمي، لا تقر الشريعة عليه، ومعنى ذلك أنهم خصصوا الآية بلا دليل شرعي يخصصها[149].

ثانياً: الآثار المنقولة عن بعض السلف:

أما الرواية عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه فهي لا تصح؛ لأنها عن سماك بن حرب وهو ضعيف يقبل التلقين ثم عن قابوس بن المخارق، وهو ـ عند ابن حزم ـ مجهول، ولو صح لما كانت للحنفية وللمالكية فيه حجة؛ لأنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ.

وأما ما نقلوه عن ابن عباس رضي الله عنهما فإنه أضعف حجة:

- لأنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ.

- ولأنهم خالفوا ابن عباس في هذه القضية، لأن فيها «لا حد على عبد» وهم لا يقولون بهذا، وفيها «لا حد على ذمي» وهم يرون الحد عليه في القذف والسرقة[150].

ثالثاً: أسباب نزول الآيتين وزمانه:

1 - أما قوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾، فقد ذكر ابن جرير الطبري في مناسبة نزوله سببين، رجح الأول منهما:

فالأول: أنها نزلت في شأن الرجم حين تحاكم إليه اليهود.

والثاني: أنها نزلت في الدية بين بني قريضة وبني النضير.

وقد ذكر روايات متعددة عن بعض علماء السلف في شأن السببين[151].

والذي يظهر للباحث أن السببين كليهما يتعلق بمسألة التحاكم. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ فقد روى ابن جرير عن ابن عباس قال: «قال كعب بن أسد، وابن صوريا، وشأس بن قيس، بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى محمد لعلنا نفتنه عن دينه، فأتوه فقالوا: يا محمد، إنك قد عرفت أنا أحبار يهود وأشرافهم وسادتهم وأنا إن اتبعناك اتبعنا يهود ولم يخالفونا وأن بيننا وبين قومنا خصومة، فنحاكمهم إليك، فتقضي لنا عليهم، ونؤمن لك، ونصدقك! فأبى رسول الله ﷺ فأنزل الله فيهم: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ﴾ إلى قوله: ﴿لِّقَوۡمٖ يُوقِنُونَ﴾[152]. فسبب نزول هذه الآية يثبت صحة نظر من رأى بأنها ناسخة لقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ﴾ خاصة وأن من رأى التخيير لم يقل بأن آية التخيير نزلت بعد قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ وأن التخيير نسخه، وإنما ورد عنهم قولهم في التخيير دون ذكر النسخ فثبت نسخه بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[153].

2 ـ إن الآثار المنقولة عن علماء السلف في شأن التخيير خير دليل على صحة رأي الفريق الثاني لأن القول بالنسخ ليس من باب الرأي باعتبار أن معرفة تواريخ نزول آيات الكتاب الكريم أمر توقيفي لا يدرك من طريق الرأي والاجتهاد[154].

رابعاً: الرد على الدليل الثالث للفريق الأول المتعلق بالنسخ:

لقد قالوا إنه لا يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وهنا يمكن الجمع بين النصين بحيث يكون على الإمام، إذا تحاكموا إليه، أن يحكم بما أنزل الله ولا يتبع أهواءهم، وله كذلك أن يعرض عنهم فلا يحكم بينهم بشيء.

وبالتأمل في رأيهم هذا؛ يمكن للباحث أن يقرر أنه يتعلق بأمرين:

الأول: معرفة زمان الناسخ والمنسوخ.

الثاني: الطبيعة التشريعية للنصين في إطار مقاصد الشريعة وضوابط التحاكم إلى قانونها.

الأول: معرفة زمان الناسخ والمنسوخ:

بحث العلماء هذه المسألة فقرروا بأنه لا يعرف الناسخ بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل. ولكنهم اختلفوا في قبول قول الصحابي: «هذا سابق لهذا» أو «كان الحكم علينا كذا ثم نسخ بكذا»، فأنكره الشافعية، وجوزه الأحناف[155].

أما إنكار الشافعية فهو لخشية أن يقول ذلك عن اجتهاد. وأما المجيزون فقد قالوا بأن تعيين الناسخ من قبل مقطوع العدالة لا يكون إلا عن علم بزمان الناسخ والمنسوخ والتعارض.

وعندي أن الراجح هو رأي الحنفية؛ لأن فيما نقل من آثار عن السلف في شأن نسخ التخيير ما يكفي لإثبات صحة هذا الرأي؛ فهم لم يقولوا بالنسخ إلا بناء على معرفة تامة بزمان النزول، وهو ـ كما سلف ـ أمر توقيفي

لا يدرك من طريق الرأي والاجتهاد[156].

الثاني: الطبيعة التشريعية للنصين في إطار مقاصد الشريعة وضوابط التحاكم إلى قانونها:

التخيير الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾ دليل على نزول هذا الحكم في وقت مبكر؛ لأنه بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ لزم التحاكم في جميع الأمور إلى شريعة الله وحدها:

- لأن المجتمع الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها - كما تقدم - هو المجتمع النموذجي الذي فيه وحده يتحقق المبرر من وجود الإنسان.
- وفيه وحده تتحقق إنسانيته في مستواها الأعلى.
- وهو المجتمع الوحيد الذي يستطيع فيه الإنسان أن ينعم بالحرية الحقيقية وبالأمان والطمأنينة.
- وهو المجتمع الوحيد المفتوح لجميع الأجناس بغض النظر عن اللون أو الجنس أو الدين طالما طلب غير المسلم الدخول في الذمة وقبل أن يحكم بشريعة المسلمين[157].

لقد أصبح القانون الذي يجب أن يطبق في دار الإسلام بعد نزول آية المائدة التي نحن بصددها هو قانون هذه الشريعة، وأصبح أهلها كلهم ملزمين بالتحاكم إليها وحدها؛ يستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين:

- فتطبق على غير المسلمين الأحكام الشرعية في البيوع وسائر العقود كما توقع عليهم حدود الزنى والسرقة، وعقوبات الخروج على النظام العام والإفساد في الأرض؛ لأن ذلك ضروري لتحقيق المقاصد الشرعية بشقيها الإيجابي والسلبي، وذلك بردع كل من يجترىء على الجانب الإيجابي منها، وتكون ثمرة ذلك هي توفر الأمن والطمأنينة، والأمان والسكينة لكل من يقيم في المجتمع المسلم تحت مظلة هذه الشريعة الربانية[158].

والآن يمكن لنا الشروع في بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بتطبيق العقوبة الحدية على غير المسلمين، فنقول متوكلين على الله تعالى بعد حمده والثناء عليه:

أولاً: حد الخروج من الذمة:

1 ـ الذمي إذا تزندق:

الزندقة مظهر من مظاهر النفاق، وتزندق الرجل في الفارسية: أكثر من الأقيسة الاجتهادية في دين الله حتى صار زنديقاً، بمعنى أنه أسرف في الاجتهاد حتى خلع على الضلال صفة الهداية. قال ابن حجر: «قال أبو حاتم السجستاني وغيره: الزنديق فارسي معرب أصله زنده كرداي، يقول بدوام الدهر، لأن زنده الحياة وكرد العمل»[159].

والمقرر عند الفقهاء أنه لا ذمة للزنديق، وأما الذمي إذا تزندق فعند المالكية في شأنه ثلاثة أقوال[160]:

الأول: أنه يترك وزندقته.

الثاني: أنه يقتل وإن أسلم.

الثالث: أنه يقتل إلا أن يسلم.

وقد روي عن ابن الماجشون أنه يقتل وإن أسلم شأنه في ذلك شأن المسلم الذي يتزندق، فيقتل ولا تقبل منه توبة، لأن زندقة الذمي؛ خروج من ذمة إلى غير ذمة.

2 ـ إهانة العقيدة:

إذا سب الذمي النبي ﷺ أو غيره من الأنبياء أو عاب أحداً منهم أو نقصه بشيء من الأشياء؛ يقتل عند الإمام مالك ولا يستتاب، فإذا أسلم دون استتابة فلا يقتل[161] لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِن يَنتَهُوا۟ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[162].

وأما عند الحنفية فقد ورد في بدائع الصنائع: «وكذلك لو سب النبي عليه الصلاة والسلام لا ينتقض عهده لأن هذا زيادة كفر على كفر والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة»[163].

وقد نقل ابن المنذر[164] عن الليث بن سعد[165] والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه مثل ذلك[166].

وعندي أن أوجه الأقوال هو القول بقتله دون استتابة إلا أن يسلم دون استتابة فلا يقتل؛ وذلك لأن الله تعالى أمر بتعزيره عليه الصلاة والسلام وتوقيره، فمن ارتكب جريمة سبه فقد خالف حد الله فيما أمر به، فوجب في حق المجرم العقاب، وكذلك حكم سب سائر الأنبياء لقوله عزل وجل: ﴿نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾[167].

ثانياً: البغي:

سبق البيان في الباب الأول بأن جمع كلمة الأمة وضمان استمرارها تحت قيادة واحدة يقتضي من الإسلام أن يردع كل من يحاول المساس بكيانها، وذلك عن طريق تشريع حد البغي[168].

والكفار الذين يرتكبون جريمة البغي أما أن يكونوا من أهل الحرب أو من المستأمنين، أو من أهل الذمة.

الحالة الأولى: أهل الحرب:

إذا استعان البغاة بأهل الحرب أو عقدوا لهم أماناً ليقاتلوا المسلمين معهم، أو عقدوا لهم ذمة؛ لا يصح عند الحنفية والحنابلة واحد منها لأن من شرائط صحة الأمان إلزام كفهم عن المسلمين، وهؤلاء يشترطون عليهم قتال المسلمين، وحكم أسيرهم حكم أسير أهل الحرب قبل الاستعانة بهم[169].

وعند الشافعية قولان:

أولهما: أن الأمان لا ينفذ على المسلمين ولكنه ينفذ على البغاة في

الأصح لأنهم أمنوهم من تلقاء أنفسهم، ويعاملون معاملة أهل الحرب.

وثانيهما: بطلان الأمان لأنه أمان على قتال المسلمين فلو أعانوا البغاة ظناً منهم جواز ذلك أو أنهم يرون أن البغاة على حق ولهم إعانتهم أو أنهم استعانوا بهم على كفار، فإذا كان هناك مجال لتصديقهم بلغوا مأمنهم وأجريت عليهم أحكام البغاة لا أحكام المحاربين[170].

الحالة الثانية: المستأمنون:

ارتكاب المستأمنين لجريمة البغي بغير عذر شرعي ينقض عهدهم ويصيرهم كأهل الحرب، لأن أمانهم مشروط بعدم قتال الدولة، وعدم الخروج على الإمام. وهذا هو قول الشافعية والحنابلة، وهو المفهوم عن الأحناف في عبارة صاحب كتاب السير الكبير وشارحه[171]. أما إذا ادعوا الإكراه، فالمصرح به عند الشافعية والحنابلة أنه لا تقبل دعوى الإكراه إلا ببينة، فإذا قامت البينة لم ينتقض عهدهم، وإذا تعللوا بأنهم ظنوا أنه يجب عليهم معونة من استعان بهم من المسلمين بطل عذرهم، وانتقض عهدهم[172].

الحالة الثالثة: أهل الذمة:

أهل الذمة قد يخرجون على الدولة بمفردهم أو يخرجون عليها متضامنين مع البغاة.

1 ـ انفراد أهل الذمة بالبغي:

إذا خرج أهل الذمة على دولة الإسلام منفردين انتقض عهدهم عند الحنفية والشافعية والحنابلة[173]، وصاروا أهل حرب أي حلوا واسترقوا.

وعند المالكية قولان:

الأول: أنهم إن خرجوا لظلم ركبهم فلا نقض لعهدهم، وإن خرجوا بلا ظلم ركبهم انتقض عهدهم، وحلوا واسترقوا.

والثاني: أنهم لا يسترقون البتة، وإذا ظفر بهم صرفوا إلى ذمتهم[174].

2 ـ ارتكاب أهل الذمة الجريمة اشتراكاً مع البغاة المسلمين:

اتفق الفقهاء على أن الإكراه أو الجهل بتحريم الخروج على دولة الإسلام من قبل الذميين شبهة تدرأ حد البغي عنهم، ولكن تعددت آراؤهم في غير ذلك.

فيرى الشافعية وأحد قولين عند الحنابلة والإمامية والزيدية أن انضمام الذميين للبغاة لمقاتلة أهل الحق ينتقض عهدهم، ويصيرهم أهل حرب كما لو قاتلوهم منفردين، فيغرمون ما يتلفونه من نفس أو جرح أو مال لأن ذمتهم مشروطة بأن لا يضروا المسلمين(175).

ويرى الحنابلة في القول الثاني أنه لا ينتقض لأهل الذمة عهد لأنهم لا يعرفون المحق من المبطل فيكون ذلك شبهة تدرأ الحد، وإذا كان ذلك كذلك صار حكمهم حكم أهل البغي في قتل مقبلهم والكف عن أسيرهم ومدبرهم وجريحهم(176).

وأما المالكية فإنهم يفرقون في هذه القضية بين ما إذا كان الباغي متأولاً وبين ما إذا كان خروجه على إمام العدل عناداً وعصبية. فإذا قاتل الذمي مع الباغي المتأول فلا ينتقض عهده ولا يغرم بل يوضع عنه ما يوضع عن المتأول من نفس أو جرح أو طرف وعليه أن يرد المال إن كان قائماً، وإن فات ضمن مع الباغي قيمته إن كان قيمياً أو مثله إن كان مثلياً.

وأما إذا قاتل الذمي مع الباغي المعاند الخارج على إمام العدل انتقض عهده وإن قتل أحداً قتل به ولو كان مكرهاً(177).

ومذهب الحنفية أنه لا انتقاض لعهد أهل الذمة إذا اشتركوا مع البغاة المسلمين، وحكمهم في هذه الجريمة كحكم البغاة المسلمين(178).

وعندي أن الراجح هو مذهب المالكية لتفريقه بين حالة الخروج على التأويل وحالة الخروج معاندة، وهي حالات تستلزم أن يكون حكم إحداها مخالفاً لحكم الأخرى. فإذا قاتل الذمي مع المتأول فإنه قد يكون مترجحاً عنده

تأويل الباغي المتأول على أنه هو الأولى بالاتباع، أما إذا قاتل مع المعاند الخارج على طاعة إمام العدل؛ فإن تأويل خروجه هذا هو أنه أراد تفتيت وحدة الجماعة فلزم لذلك أن يكون الجزاء من جنس العمل، فينتقض عهده، وإن قتل أحداً قتل به.

ثالثاً: الحرابة:

الكفار الذين يرتكبون جريمة الحرابة قد يكونون من أهل الذمة، وقد يكونون من المستأمنين.

الحالة الأولى:

يرى جمهور الفقهاء أن على الذمي العقوبة المقررة لهذه الجريمة شأنه في ذلك شأن المسلم سواء بسواء[179]، وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ... الآية﴾[180].

وأما عن انتقاض عهد الذمي بارتكابه هذه الجريمة، فقد اختلف الفقهاء فيه. فذهب الحنفية والمالكية والإمام الشافعي والزيدية وأحد قولين عن الحنابلة إلى أن عقد الذمة لا ينتقض بهذه الجريمة، وإنما هم في ذلك كالمحارب من المسلمين يقام عليه الحد ولا يزيل إيمانه، وهؤلاء يقام عليهم الحد ولا تنتقض لهم ذمة[181].

وعند الظاهرية والقول الثاني للشافعية والحنابلة أن عقد الذمة ينتقض بهذه الجريمة[182]. وقد احتج الظاهرية لرأيهم بأن حرابة الذمي لا تجعله محارباً، بل تصيره ناقضاً للذمة لأنه قد فارق الصغار، وحينئذ فلا يجوز إلا قتله أو يسلم، فإذا أسلم فلا يجب عليه شيء[183].

وعندي أن الراجح هو مذهب من لا يرى نقض عهد أهل الذمة بارتكاب هذه الجريمة، لأنهم من رعايا دولة الإسلام العليا، وقانونها لا يفرق بين هؤلاء

إلا بنص خاص يبين هذه التفرقة. فجريمة الحرابة معصية لله ورسوله ﷺ، وهي دون الكفر إذ يبقى إيمان المسلم الذي ارتكبها، وتحق عليه عقوبتها، وكذلك الواجب أن يبقى عهد الذمي الذي يرتكبها، وتحق عليه عقوبتها... يجب ذلك إلا إذا كان هناك نص خاص في عقد الذمة ينقض عهد الذمي إذا ارتكبها، فحينئذ يجب التقيد بالنص.

الحالة الثانية: حرابة المستأمن:

إذا ارتكب المستأمن جريمة الحرابة فعند أبي حنيفة ومحمد لا يجب عليه حدها ولا حد غيرها إلا ما كان حق العبد فيه هو الغالب، ولذلك فمذهبهما عدم إقامة أي حد من الحدود على المستأمن سوى حد القذف. وعند أبي يوسف يجب عليه حدها وحد غيرها إذا ارتكب ما يوجبه إلا حد الخمر[184].

حجة أبي حنيفة ومحمد أنه لم يدخل دار الإسلام للاستقرار بل لحاجة يقضيها ويرجع، فهو ليس من رعايا دولة الإسلام، ولا يلزمه الأمان بالأحكام الشرعية المتعلقة بحقوق الله تعالى، وإنما يلزمه الأمان بالأحكام الشرعية المتعلقة بحقوق العباد. لذلك يقام عليه القصاص إذا ارتكب ما يوجبه لأنه حق للعباد خالص، كما يقام عليه حد القذف إذا ارتكب ما يوجبه لأن حق العباد فيه هو الغالب.

وأما حجة أبي يوسف فهي أن على المستأمن الانقياد للأحكام الشرعية في المعاملات والسياسات مدة إقامته في دار الإسلام كما أن الذمي ملتزم بها مدة عمره، ولهذا يقام عليه حد القذف ويقتل قصاصاً ويمنع من الزنى[185].

والقول الأولى بالاعتبار هو قول أبي يوسف[186]؛ لأن المستأمن ما دخل دارنا ومنح الأمان إلا ليقضي حاجته ملتزماً بأحكام شريعتنا، متعهداً بعدم ارتكاب ما يلحق ضرراً بالمسلمين أو بدولتهم، وهو في دار الإسلام كغيره من رعاياها يسرى عليه ما يسري عليهم فيها. فإذا ارتكب حرابة طبق عليه حدها لأن

تطبيقه ردع لعدوان على أحد مقاصد الشريعة، ومنع للفساد قبل انتشاره واستفحاله[187].

رابعاً: الخمر:

يرى الحنفية في ظاهر الرواية والمالكية والشافعية والحنابلة والشيعة الزيدية أنه لا حد على الكافر إذا شرب الخمر لعدم اعتقاده حرمتها[188].

ولكن الزيدية والحسن بن زياد[189] من الحنفية يرون أن غير المسلم لا عقوبة عليه بمجرد الشرب، ولكنه يعاقب إذا سكر. والفارق بين رأي الزيدية ورأي الحسن؛ أن الزيدية يرون تعزير غير المسلم بعقوبة مناسبة إن سكر، أما الحسن فيرى أن يقام عليه حد الشرب في هذه الحالة[190].

ويرى الشيعة الإمامية أنه لا حد على غير المسلم إذا شرب الخمر في بيته ولكنه إذا شربها مجاهراً فعليه الحد؛ لأن الإمام علي رضي الله عنه قضى ـ كما رووا عنه ـ بجلد اليهودي والنصراني ثمانين جلدة إذا أظهر شرب الخمر في مصر من أمصار المسلمين، وكذلك المجوسي، ولم يتعرض لهم إذا شربوها في منازلهم وكنائسهم[191].

وعند الظاهرية أن الحكم على أهل الذمة في الخمر كالحكم على المسلمين لقوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾[192] ولقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾[193]. أما التفريق بين شرب الذمي وسكره فهو قول لا وجه له لأنه لم يوجبه قرآن ولم تمض به سنة ولم يصح به إجماع[194].

والراجح عندي هو قول الظاهرية:

ـ لأن الأحكام الشرعية في مجموعها إنما جاءت لصياغة الحياة الإنسانية المثلى في المجتمع المسلم، والتي تتضمن مقاصد الشريعة، ومضامين كلياتها الخمس حيث يأتي الحفاظ على العقل الإنساني بالحد الواقي له من وسائل

التدمير والهدم ثالث هذه الكليات... وهدف الحفاظ على العقل الإنساني - كما يتبين من خلال استقراء النصوص الشرعية والإدراك العميق المؤثر لمقاصدها - ليس خاصاً بالمسلمين وإنما هو عام يشمل كل من دخل في ذمة المسلمين، وقبل أن يحكم بقانونهم[195].

- ولأنه ليس في نصوص الوحيين، كما أنه لم ينعقد إجماع لعلماء الأمة يبين استثناء غير المسلمين من رعايا دولة الإسلام من إقامة حد الخمر عليهم سواء بسبب الشرب أو بسبب السكر.

- ولأن القانون الذي يجب أن يحكم دولة الإسلام، وينظم علاقات جميع من فيها هو قانون الإسلام لا قانون الجاهلية، لقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ * أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[196]. والإصابة ببعض الذنوب تعني بالنسبة للأمة في مجموعها، إن هي عطلت شريعة الله وفرطت فيها؛ شيوع الفاحشة وتفشى الجريمة، وتخطى النظام. وتعني بالنسبة لغير المسلمين من رعايا دولة الإسلام المعرضين عن الشريعة أن الله سيعجل عقوبتهم في الدنيا ببعض ما سلف من ذنوبهم[197]. لذلك فإن دولة الإسلام مسئولة عن درء كل ما من شأنه أن يعكر صفو الحياة في المجتمع المسلم، أو يكون مظنة لتعطيل شريعة الله التي جاءت أحكامها لإسعاد البشرية في الدنيا، وإنقاذها من الهلاك في الآخرة.

خامساً: الزنى:

تعددت آراء الفقهاء حول مسألة إقامة العقوبة الحدية على الذمي إذا زنى بمثله. فذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب إقامتها على الذميين لأن رسول الله ﷺ رجم اليهوديين اللذين زنيا حاكماً عليهما بما أنزل الله ولأن الجناية استوت من المسلم والذمي، فإذا كان على المسلم الحد حينما يرتكبها فيجب لذلك أن ينال الذمي ذات العقاب[198].

ويرى المالكية أنه لا حد على واحد منهما ويؤدبان عليه إن أعلناه. لأن رسول الله ﷺ حينما حكم على اليهوديين بالرجم كان يعتبر (أولاً) أن الزنى مجرد حق لله فقط فواكلهم فيه إلى شرعهم ولا حق فيه للآدمي. ويعتبر (ثانياً) أن ذلك على حكم التوراة لا على حكم الإسلام لأنهم لم تكن لهم ذمة يومئذ[199]. وإنما أنزلت آية الجزية سنة تسع من الهجرة منصرف النبي ﷺ من حنين، ولو كانت لهم ذمة ما رجمهم لأن الرجم لا يجب في الشريعة ـ كما يرى الإمام مالك وجميع أصحابه ـ إلا بعد الإحصان بالإسلام والحرية والتزويج. وتبعاً لذلك فإن مرتكب الجريمة في هذه الحالة ليس محصناً بسبب من أسباب الإحصان[200].

وأما الشيعة الإمامية فيرون أن الإمام مخير بين الحكم عليهما بشريعة الله وبين أن يعرض عنهما ويسلمهما إلى أهل ملتهما ليعاقبا بالعقوبة المناسبة عندهم[201]، لقوله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾[202].

وعندي أن الراجح هو مذهب جمهور الفقهاء لما ثبت أن رسول الله ﷺ رجم اليهوديين اللذين زنيا، وهو حكم بشريعة الله لا بشريعتهم ـ كما سلف البيان في بداية المطلب ـ لأنه لا يسوغ للنبي ﷺ الحكم بغير شريعته. قال تعالى: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[203]. وقال جل شأنه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[204].

ثم يقال للمالكية إنه إذا كان حكم الله في وجوب الرجم ثابتاً في شريعتهم؛ فإنه وحده الذي يجب إقامته على من أحصن بالزواج منهم، على أن تقام عقوبة الجلد على من لم يحصن بالزواج[205].

زنى الذمي بالمسلمة واغتصابه لها:

إذا زنى الذمي بالمسلمة وهي له طائعة فعند المالكية رأيان:

أحدهما: أنه ينكل به ويؤدب.

والثاني: أنه يقتل.

لأن ذلك نقض للعهد.

أما عند الحنابلة والشيعة الإمامية فإنه يقتل لأن ذلك ليس مما صولحوا عليه[206].

وأما إذا اغتصب الذمي المسلمة فإنه يقتل عند المالكية والحنابلة والشيعة الإمامية، وكان ذلك نقضاً منه للعهد والذمة.

زنى الحربي بذمية:

إذا زنى الحربي المستأمن بذمية فإنه لا يقام عليه الحد عند أبي حنيفة ومحمد، ويقام عليه الحد عند أبي يوسف[207].

حجة أبي حنيفة ومحمد أن الحربي المستأمن ما دخل دارنا للقرار بل لحاجته كالتجارة ونحوها فلم يصر من أهل الدار؛ ولهذا يمكن من الرجوع إلى دار الحرب.

أما حجة أبي يوسف فهي أن المستأمن التزم أحكامنا مدة إقامته في دارنا في المعاملات كما أن الذمي التزمها مدة عمره.

والراجح عندي هو مذهب أبي يوسف؛ لأن من دخل دارنا يعلم أنها لا تطبق إلا شريعتنا، ولذلك فإن دخوله قبول ضمني للتحاكم إلى شرعنا.

سادساً: القذف:

1 ـ قذف الذمي للمسلم أو المسلمة:

إذا ارتكب الذمي هذه الجريمة في حق المسلم أو المسلمة فعليه حد القذف عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والإمامية والزيدية[208].

وعليه عند الظاهرية حد القذف؛ لأنه حكم الله تعالى على كل قاذف كما

أن عليه القتل لنقضه للذمة سواء كان القاذف رجلاً أو امرأة إلا أن يسلم فيترك عن القتل لا عن الحد[209].

2 ـ قذف المسلم للذمي أو الذمية:

إذا قذف المسلم ذمياً أو ذمية فلا حد عليه عند جمهور الفقهاء، وعليه التعزير لأجل الأذى وبذاءة اللسان؛ لأن من شروط المقذوف الإسلام[210].

وعند الإمام مالك إن قذف نصرانية ولها بنون مسلمون أو زوج مسلم نكل به لإيذائه للمسلمين. وأما ابن المسيب[211] وابن أبي ليلى[212] فقد ذهبا إلى أنه إذا قذف ذمية ولها ولد مسلم؛ أقيم عليه الحد[213].

وأما الظاهرية فعندهم أن الحد عقاب كل قاذف، ولذلك فهم لا يشترطون إسلام المقذوف[214].

3 ـ قبول شهادة الكافر المحدود في قذف وعدم قبولها:

لا تقبل شهادته على أهل الذمة عند الحنفية لأن له عندهم قبل الحد الشهادة على جنسه، فرد شهادته عليهم بعد توقيع العقوبة عليه من تمام حد القذف. أما إذا أسلم فإن شهادته بعد الإسلام تقبل على أهل الذمة وعلى المسلمين لأنه استفادها بعد إسلامه فلا تدخل تحت طائلة الرد[215].

سابعاً: السرقة:

1 ـ سرقة الكافر من غيره وسرقة غيره منه:

يجب إقامة العقوبة الحدية على الذمي والمعاهد والحربي والمستأمن إذا ارتكب جريمة السرقة في دار الإسلام، كما يقطع المسلم إذا سرق منه. ذهب إلى ذلك فقهاء المالكية والحنابلة والظاهرية والإمامية، وذلك لأنه حد كبقية الحدود فيجب صيانة للأموال[216]. أما الشافعية والحنفية فإنهم يوافقون على

توقيع العقوبة الحدية إذا كان السارق ذمياً. وأما إذا كان غير ذلك فقد اختلفت كلمتهم فيه.

فعند الشافعية في شأن المعاهد ثلاثة أقوال:

(أحدها) أنه كالذمي.

(وثانيها) أنه لا قطع عليه لعدم التزامه بأحكامنا.

(وثالثها) أن عليه القطع إن شرط عليه ذلك في العهد[217].

وعند الحنفية في شأن الحربي المستأمن قولان:

(أولهما) يتعلق بالسرقة من ماله.

(وثانيهما) يتعلق بالسرقة من مال غيره[218].

أ ـ سرقة المسلم أو الذمي مال الحربي المستأمن:

مال الحربي المستأمن لا قطع فيه عند الحنفية استحساناً لأنه مال فيه شبهة الإباحة، ولأن الحربي المستأمن من أهل دار الحرب، ودخوله دارنا دخول مؤقت ينتهي بقضاء حوائجه، فكونه من أهل الحرب يورث شبهة الإباحة في ماله كما أورد شبهة الإباحة في دمه حتى لا يقتد به المؤمن قصاصاً. مع أن القياس عند الحنفية أنه يقطع لأنه سرق مالاً معصوماً وقد استفاد المال العصمة بالأمان كمال الذمي.

ب ـ سرقة الحربي المستأمن مال المسلم أو الذمي:

لا قطع على الحربي في ذلك عند أبي حنيفة ومحمد؛ لأنه أخذه على اعتقاد الإباحة؛ ولذا لم يلتزم بأحكام الإسلام. أما أبو يوسف فيرى وجوب إقامة حد السرقة عليه. وخلافهم في ذلك كخلافهم في حد الزنى كما سلف البيان.

ورأيي في هذه المسألة كرأيي في المسائل التي سبقتها وهو وجوب إقامة الحد في دار الإسلام على كل من ارتكب ما يوجبه.

المطلب الثاني
نفاذها في نطاق الدولة على امتداد سلطانها

شريعة الله شريعة عالمية لا يقيدها زمان أو مكان أو قوم بعينهم أو قضايا خاصة ببعض بني الإنسان، فهي طليقة من كافة هذه القيود، وهي وحدها ـ دون غيرها ـ الجديرة باستجابة الإنسان لأوامرها، والتزامه بمقتضياتها. وقد بينا هذه القضية بما يغني عن المزيد[219].

ولكن سلطان دولة الإسلام محدودة في دائرة الأمصار التي تدخل تحت ولايتها، أما الأمصار التي لم تبلغها دعوة الإسلام، ولم يستجب من ثم لها رعاياها؛ فإن سلطان الشريعة لا يتسع لها ليشملها، وسطوة الحكم الإسلامي لا تصل إليها فتعمها[220]. فلهذه الأسباب، ولأسباب غيرها؛ كانت شريعة الإسلام عالمية في مضمونها وفي الأهداف التي تسعى إليها، وإقليمية بحكم الواقع العملي والضرورات التطبيقية.

دار الإسلام ودار الحرب:

ولهذه الأسباب، ولأسباب غيرها كذلك؛ قسم الفقهاء العالم إلى دارين هما:

دار الإسلام، ودار الحرب أو دار الكفر، تشمل دار الإسلام كافة الأمصار التي يصلها سلطان الشريعة، وتظهر فيها أحكامها، وتشمل دار الحرب كل دار يسودها سلطان الكفر، ولا تسمح بتبليغ دعوة الله لمن فيها. قال الشيخ عبد الوهاب خلاف عارضاً تعريف بعض العلماء لدار الكفر: «هي الدار التي لا تجري فيها أحكام الإسلام، ولا يأمن من فيها بأمان المسلمين»[221].

ولذلك فدار الحرب بالنسبة لدولة الإسلام هي: «دار إباحة يملك كل فيها ما ثبتت يده عليه، ولا قصاص فيها ولا أرش، إذ دماؤهم هدر ويملك بعضهم

بعضاً وما له بالقهر، إذ رقابهم معرضة للاسترقاق وأموالهم للأخذ»[222].

الأسباب الشرعية المؤثرة في تغيير الوصف الشرعي للدار:

ذلك هو المفهوم العام لكل من دار الإسلام ودار الكفر، ولكن لعله من المناسب هنا بيان آراء الفقهاء حول الأسباب التي يمكن أن تصير بها دار الحرب دار إسلام، ودار الإسلام دار حرب؛ لأن معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بنفاذ العقوبة الحدية في نطاق الدولة على امتداد سلطانها مبنية على معرفة هذه الأسباب.

لا خلاف بين فقهاء الأحناف أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها؛ لكنهم اختلفوا في دار الإسلام بماذا تصير دار كفر؟[223].

فذهب أبو حنيفة إلى أنها لا تصير كذلك إلا بشروط ثلاثة:

الأول: ظهور أحكام الكفر فيها.

والثاني: متاخمتها لدار الكفر.

الثالث: ألا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين.

وذهب أبو يوسف ومحمد إلى أنها تصير كذلك بظهور أحكام الكفر فيها.

حجة أبي حنيفة رحمه الله أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عين الإسلام أو الكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان فيها إن كان للمسلمين على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام. وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق؛ فهي دار الكفر. والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان؛ بقي الأمن الثابت فيها على الإطلاق فلا تصير دار كفر. لذلك فإن الأمن الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الكفر، فتوقف صيرورتها دار حرب على وجودهما[224].

وأما حجة أبي يوسف ومحمد فهي أن قولنا هذه دار إسلام، وهذه دار كفر إنما هو إضافة دار إلى الإسلام وإلى الكفر، والإضافة إلى أي منهما تعني ظهوره فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنة والبوار في النار، وظهور الإسلام والكفر يكون بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الإسلام في دار صارت دار إسلام، وكذلك تصير الدار دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها دون الحاجة إلى اشتراط شرط آخر.

ويسوغ للباحث الآن بيان بعض الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع وهي مبنية على آراء الفقهاء حول مسألة وجوب إقامة العقوبة الحدية في دار الكفر أثناء اشتعال أوار الحرب وعدم وجوبها... فقد تعددت آراؤهم في القضية:

الرأي الأول:

وهو لمالك والشافعي وأبي ثور وابن المنذر، ومفاده أن لا فارق في إقامة الحدود على من ارتكب موجبها بين دار الإسلام ودار الكفر، فيقيم أمير الجيش الحدود حيث كان من الأرض إذا ولي ذلك، فإن لم يول فعلى الشهود الذين يشهدون على الحد أن يأتوا بالمشهود عليه إلى أمير ولي ذلك ببلاد الحرب أو بلاد الإسلام[225].

الرأي الثاني:

وقد ذهب إليه الحنابلة والأوزاعي وإسحاق بن راهويه، ومضمونه أن من أتى حداً في دار الحرب فلا يقام عليه حتى يقفل راجعاً[226]. وفصل الأوزاعي ذلك بأن للأمير إقامة العقوبة الحدية في القذف والخمر، وعليه الكف في السرقة، فإذا قفل الجيش راجعاً؛ أقيم عليه الحد.

الرأي الثالث:

وقد قال به الحنفية وهو يقضي بأنه إذا ارتكبت الجريمة الحدية في معسكر

المسلمين وكان على رأس الجيش الخليفة أو أمير من أمراء الأمصار؛ أقيم الحد. أما إذا كان على رأس المسلمين أمير العسكر أو أمير السرية أو إذا ارتكبت الجريمة خارج معسكر المسلمين فلا يقام الحد عندئذ، بل إنه يسقط ولا يقام حتى بعد رجوع الجيش إلى دار الإسلام[227].

وقبل عرض أدلة الفقهاء في هذه المسألة لا بد من الإشارة إلى أن لأبي يوسف عبارة في كتاب «الخراج» تبين أن له اختياراً على خلاف المذهب.

قال: «ولا ينبغي أن تقام الحدود في المساجد ولا في أرض العدو. وحدثنا الأعمش عن إبراهيم عن علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرب الخمر فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون فيكم؟ وبلغنا أيضاً أن عمر رضي الله عنه أمر أمراء الجيوش والسرايا أن لا يجلدوا أحداً حتى يطلعوا من الدرب قافلين، وكره أن تحمل المحدود حمية الشيطان على اللحوق بالكفار»[228].

قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: «قال أبو يوسف: أخبرنا بعض أشياخنا عن مكحول عن زيد بن ثابت أنه قال: لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو. قال: وحدثنا بعض أشياخنا عن ثور بن يزيد عن حكيم بن عمير أن عمر بن الخطاب كتب إلى عمير بن سعد الأنصاري وإلى عماله أن لا يقيموا حداً على أحد من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة»[229]. ويعلق الشافعي على سند أبي يوسف بقوله: «ومن هذا الشيخ ومكحول لم يدرك زيد بن ثابت»[230]. لذلك يرد صاحب فتح القدير على نقد الشافعي لأبي يوسف بقوله: «أنت تعلم أن هذا نوع انقطاع ومعتقد أبي يوسف أنه داخل في الإرسال وأن حذف الشيخ لا يكون من العدل المجتهد إلا للعلم بثقته فلا يضر على رأي مثبتي المرسل شيء من ذلك بعد كون المرسل من أئمة الشأن والعدال». ثم يبين أن الآثار المتعلقة بتأجيل إقامة الحد إلى حين القفول إلى دار الإسلام لو ثبتت صحتها بطريق موجب للعمل هي على خلاف

المذهب، مما يثبت اختلاف اختيار أبي يوسف لما عليه مذهب الحنفية[231].

الأدلـــــة

دليل أصحاب الرأي الأول:

استدل أصحاب الرأي الأول بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فإن أمر الله تعالى برجم الزاني وقطع السارق، وجلد القاذف جاء مطلقاً دون تقييد بزمان أو مكان، فلم تفرق الآيات بين دار الحرب ودار الإسلام لأن الحلال في دار الإسلام حلال في دار الكفر، والحرام في بلاد الإسلام حرام في دار الكفر، وقد التزم المسلم بإسلامه أحكام الإسلام أينما كان مقامه، فدل ذلك على أن وجوب إقامة الحدود في دار الحرب كوجوب إقامتها في دار الإسلام، ولا تأجيل لعدم التخصيص[232].

وأما السنة فقد احتج البيهقي[233] للشافعي بحديث عبادة بن الصامت[234] أن رسول الله ﷺ قال: «وأقيموا حدود الله في السفر والحضر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم»[235].

وأما المعقول فقد علل مالك إقامة الحدود في دار الحرب بأنها أقوى لأمير الجيش على إحقاق الحق، وأردع للجناة كما هو الشأن في دار الإسلام[236].

دليل أصحاب الرأي الثاني:

استدلوا على وجوب الحد بأمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ بإقامته، واستدلوا على إرجائه إلى حين قفول الجيش راجعاً بما رواه جنادة بن أبي أمية[237] قال: «كنا مع بسر بن أرطاة في البحر فأتى بسارق يقال له مصدر قد سرق بختية فقال: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر ولولا ذلك لقطعته»[238]. وفي رواية الترمذي عن جنادة بن أبي أمية عن بسر بن

أرطاة قال: «سمعت النبي ﷺ يقول لا تقطع الأيدي في الغزو»[239]. فجاء التعبير بالغزو في رواية الترمذي لا بالسفر كما في رواية أبي داود والنسائي، والمعلوم أن الغزو أخص من السفر.

وقد نقل ابن قدامة[240] في «المغني» آثاراً تبين صحة الاحتجاج بهذا الرأي منها ما رواه سعيد عن الأحوص بن حكيم[241] عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس: «أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية ولا رجلاً من المسلمين حداً وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار». ومنها ما روي عن علقمة قال: «كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا أن نحده فقال حذيفة: أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم». قال ابن قدمة: «إن ذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم»[242].

دليل أصحاب الرأي الثالث:

استدل الحنفية بما يلي:

أولاً:

بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تقام الحدود في دار الحرب»[243]. وبما رواه محمد بن الحسن في كتاب السير الكبير عن النبي ﷺ أنه قال: «من زنى أو سرق في دار الحرب وأصاب بها حداً ثم هرب فخرج إلينا فإنه لا يقام عليه الحد»[244].

ثانياً:

أن وجوب إقامة الحد مشروط بقدرة الإمام على إقامته، ووجوده في دار الحرب دليل على عدم القدرة[245].

ثالثاً:

أن الحد لا يجب لذاته، وإنما يجب لمقصوده؛ وهو الانزجار

والاستيفاء، فإذا لم يكن ذلك ممكناً لانعدام الولاية، فليس هو بواجب لخلوه عن الفائدة، والذي لم ينعقد موجباً من الابتداء فلا ينقلب موجباً بالخروج إلينا[246].

رابعاً:

الخليفة أو أمير المصر له إقامة الحدود في الغزو داخل معسكره إذا ارتكبت الجريمة فيه؛ لأنه تحت ولايته، شأن المعسكر في ذلك شأن دار الإسلام. أما إذا ارتكبت الجريمة خارج معسكر المسلمين؛ فلا تقام العقوبة على الجاني وكذلك إذا كانت قيادة الجيش لأمير عسكري ولم تكن للخليفة أو لأمير مصر من الأمصار؛ فلا تقام العقوبة الحدية على من ارتكب موجبها؛ لأنه مفوض في تدبير أمر الحرب، ولم يفوض في إقامة الحدود التي هي من شأن الخليفة وحده سواء وقعت الجريمة داخل معسكر المسلمين أو خارجه[247].

مناقشة الأدلة
والترجيح والاختيار بينها

دليل أصحاب الرأي الأول:

يمكن مناقشة المالكية ومن معهم من الفقهاء بما يلي:

أولاً:

إن قولكم بأنه التزم بإسلامه أحكام الإسلام حيثما وجد لأن الأدلة جاءت مطلقة فلم تقيد التطبيق بزمان ولا مكان؛ هو قول لا يمكن التسليم به؛ لأن التزامه بأحكام الإسلام لا يعني أكثر من تقديمه نفسه للقضاء إذا ارتكب ما يوجب الحد فيقضي بإقامته عليه. والكلام ليس في نفس وجوب الحد، وإنما يجب على الإمام عند ثبوته، فهذا الدليل في غير محل النزاع. ولذلك فالوجه أن يقال وجب على الإمام إقامة الحد مطلقاً أينما ارتكب الجريمة، وحينئذ يرد على ذلك بعدم الجواز لوجود النص الذي يمنع تطبيق الحدود في الغزو[248].

ثانياً:

وأما الاستدلال بحديث «عبادة بن الصامت» رضي الله عنه للإشارة إلى احتمال وقوع تعارض بينه وبين حديث «بسر بن أرطاة» فلا يستقيم؛ لأن حديث «بسر»، كما يقول الشوكاني، أخص مطلقاً من حديث «عبادة» فيبنى العام على الخاص. وبيانه أن السفر المذكور في حديث «عبادة» أعم مطلقاً من الغزو المذكور في حديث «بسر» لأن المسافر قد يكون غازياً وقد لا يكون(249).

ثالثاً:

وأما تعليل الإمام «مالك» لتطبيق الحد بأنه أردع للجناة، وأقوى للإمام على إحقاق الحق فيزيد من بيانه ما نقله عنه الإمام «الطبري» في كتابه: «اختلاف الفقهاء» حيث قال «مالك» رحمه الله بعد أن سئل عن عدم تمكن الإمام من إقامة الحد أو القصاص في دار الحرب، فقال: «أرى أن يقام ذلك عليهم في أرض الإسلام إذا فرط فيه في أرض العدو أو شغل عن ذلك بحربه وما هو فيه، فإذا كان على هذا من شغله بحصن قد حاصره أو عدو قد أظله وما شغله من شبه ذلك فأرى عذراً في تأخيره ذلك، فإذا أخره حتى يقدم أرض الإسلام أقيم عليه ما كان في ذلك من حد أو قصاص»(250).

ويمكن أن يستخلص من هذا ما يلي:

1 ـ أن الإمام مالكاً رحمه الله يرى تفضيل إقامة الحدود على من ارتكب موجبها سواء في دار الإسلام أو في دار الحرب، ولا يرى تأجيل إقامتها إلا بعذر لأنها حقوق الله التي لا تقبل إسقاطاً.

2 ـ أن إقامتها في الغزو لا يعني الوجوب المكاني بقدر ما يعني وجوب إقامتها مطلقاً، فإن تيسر ذلك في دار الحرب؛ أقيمت في دار الحرب، أما إذا تعسر ذلك أجل أمر إقامتها إلى حين القفول إلى دار الإسلام.

3 ـ أن قوله: «فإذا كان على هذا من شغله بحصن قد حاصره أو عدو قد

أظله وما شغله من شبه ذلك»، يفهم منه تأجيل الحد للضرورة التي يقدرها الإمام سواء كانت متعلقة بالعمليات الحربية أو بخشية لحاق المحدود بالعدو. وبهذا يلتقي رأي الإمام «مالك» مع رأي من قال بالتأجيل[251].

دليل أصحاب الرأي الثاني:

أولاً: الحديث:

ويمكن مناقشة الحديث سنداً ومتناً.

1 ـ من حيث السند:

الحديث مروي عن «بسر بن أرطاة» ويقال: «ابن أبي أرطاة» وهو عمير بن عويمر بن عمران القرشي العامري، مختلف في صحبته، وقد تكلم فيه غير واحد.

قال الواقدي[252]، ويحيى بن معين[253]، وأحمد بن حنبل وغيرهم أن بسراً «لم يسمع من النبي ﷺ لأن رسول الله ﷺ قبض وهو صغير»[254]. وقيل إن أهل المدينة ينكرون أن يكون له صحبة. وعن الشاميين وغيرهم أنه أدرك النبي ﷺ وروى عنه أحاديث[255]. وقال يحيى بن معين: «كان بسر بن أبي أرطاة رجل سوء»[256].

وقال الدارقطني[257]: «له صحبة ولم يكن له استقامة بعد النبي ﷺ»[258].

وقد ذكر أنه قدم المدينة، وصعد المنبر، وتهدد أهل المدينة بالقتل فأجابوه إلى بيعة معاوية[259]. وقد نقل أهل الأخبار والحديث أنه ذبح ابني عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب وهما صغيران بين يدي أمهما ففقدت عقلها وهامت على وجهها فدعا عليه «علي» رضي الله عنه أن يطيل عمره ويذهب عقله فكان كذلك[260]. وقال صاحب «فتح القدير» في شأن حديث «بسر» في منع القطع في الغزو: «فلو أنه سمعه منه عليه الصلاة والسلام لا تقبل رواية من رضي ما وقع عام الحرة وكان من أعوانها»[261].

وقال الشوكاني: «ولا يرتاب منصف أن الرجل ليس بأهل للرواية وقد فعل في الإسلام أفاعيل لا تصدر عمن في قلبه مثقال حبة من إيمان»[262]. وقد علق الشيخ «أبو زهرة» على كلام «الشوكاني» هذا بقوله: «والشوكاني فيه نزعة شيعية»[263].

والحقيقة أنه لا يمكن اعتبار هذا نقداً موضوعياً لما صرح به الشوكاني؛ لأنه ليس هو أول من طعن في منزلة «بسر بن أرطاة» في الرواية:

- فما قول الشيخ في يحيى بن معين، والدارقطني، وأحمد بن حنبل وغيرهم ممن أخذ الشوكاني عنهم من أئمة السلف الذين أثبتنا نقولاً عنهم؟... فهل كانت فيهم هم الآخرون نزعة شيعية كما هو الحال مع الشوكاني؟!.

- ولأنه ينبغي أن يحمل كلام «الشوكاني» في «بسر» على أنه تصريح بميله إلى الرأي الذي ينفي الصحبة عنه؛ لأنه من المقرر عند علماء الحديث أن عدم ثناء الجارح المعدل على المختلف في صحبته يدل على أنه لا صحبة له عنده[264].

- ولأن الشوكاني لم يرفض العمل بالحديث بدليل أنه صرح بجواز الجمع بين الحديثين بقوله: «ولا معارضة بين الحديثين لأن حديث بسر أخص مطلقاً من حديث عبادة، فيبني العام على الخاص[265]».

قال القاضي «أبو بكر بن العربي» في شرحه لحديث «بسر»: «هذا بشر (هكذا) ابن أرطاة بن أبي أرطاة سمع النبي ﷺ في أحد القولين وقد تكلم الناس فيه ونسبوا كثيراً ما لا ينبغي إليه وقيل إن يحيى بن معين طعن عليه وغمزه الدارقطني وإلى الآن لم يثبت عندي عليه شيء بنقل العدل على التعيين أما أنه أحد مائة ألف تصرفوا في الفتنة فأصابتهم قترتها وهو محمول على العدالة وشرف الصحابة حتى يثبت عليه بنقل العدول معنى معين يسقط مرتبته»[266].

وبناء على ما تقدم يمكن استخلاص ما يلي:

1 ـ أنه قد اختلفت الآراء في سماع «بسر» رضي الله عنه، فمن العلماء من شهد بأنه سمع من النبي ﷺ، ومنهم من استبعد ذلك.

2 ـ اتفقت النقول كلها على أنه ولد في عهد رسول الله ﷺ.

3 ـ أنه ممن تصرفوا في الفتنة، وأصابتهم قترتها مع احتفاظه بشرف الصحبة وحمله على العدالة.

4 ـ أن الأئمة الذين طعنوا فيه معرفون بتشددهم في الجرح، وتعنتهم فيه.
قال صاحب كتاب «قواعد في علوم الحديث»: «فإن هناك جمعاً من أئمة الجرح والتعديل لهم تشدد في هذا الباب، فيجرحون الراوي بأدنى جرح ويطلقون عليه ما لا ينبغي إطلاقه، فمثل هذا توثيقه معتبر، وجرحه لا يعتبر ما لم يوافقه غيره ممن ينصف ويعتبر. فمن المتعنتين المشددين: أبو حاتم، والنسائي، وابن معين وأبو الحسن بن القطان، ويحيى بن سعيد القطان، وابن حبان، وغيرهم، فإنهم معروفون بالإسراف في الجرح والتعنت فيه»[267].

لذلك فالرأي الذي أميل إليه هو ترجيح صحبة «بسر بن أرطاة»، وترجيح سماعه منه عليه الصلاة والسلام:

ـ لأن الحديث يتفق مع سنة رسول الله ﷺ، ومع عمل الصحابة رضوان الله عليهم في عدم إقامة الحدود في دار الحرب[268] كما سيلي.

ـ ولأن المقرر عند العلماء الذين كتبوا في طبقات الصحابة أن شرف الصحبة يثبت للمسلم حتى وإن لقي النبي ﷺ صبياً أو طفلاً[269]. وبما أنه ثبت «لبسر» ذلك، فإنه يستحيل أن يكذب على رسول الله ﷺ، ويزعم أنه سمع منه، ولم يسمع، ومن ثم فإن هذا إثبات للصحبة وللسماع من باب أولى.

ـ ولأن الله سبحانه وتعالى قد اختص طبقة الصحابة بخصيصة ليست لطبقة من الناس غير طبقتهم، وهي أنه لا يسأل عن عدالة أحد منهم[270]، لأنها ثبتت بالوحيين وإجماع المسلمين. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾[271]. وقوله جل شأنه:

﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ﴾[272]. وقوله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»[273].

قال ابن الصلاح[274]: «ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتنة منهم فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع إحساناً للظن بهم، ونظراً إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه وتعالى أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة»[275].

2 ـ من حيث المتن:

أورد الإمام «ابن القيم» نقولاً تفيد موافقة الخبر الذي رواه «بسر» رضي الله عنه لعمل الصحابة. فعن الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين حداً وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار. وعن أبي الدرداء[276] مثل ذلك.

وقال «علقمة»: «كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان وعلينا الوليد بن عقبة فشرب الخمر فأردنا أن نحده فقال حذيفة: أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم؟»[277].

ثانياً: دعوى الإجماع:

قال «ابن القيم» عن تأجيل إقامة الحد في الغزو: «قال أبو محمد المقدسي: هو إجماع الصحابة»[278].

من خلال الآثار التي سلف ذكرها يترجح لدى الباحث ثبوت عدم تطبيقه

عليه الصلاة والسلام الحدود في دار الحرب، كما يترجح صحة دعوى إجماع الصحابة على عدم تطبيقها في الغزو[279].

دليل أصحاب الرأي الثالث:

نوقش دليل أصحاب هذا الرأي بما يلي:

أما الحديث فلا يوجد في كتب الحديث المعروفة بلفظه هذا، وهو على فرض صحته لا ينهض دليلاً على صحة ما ذهبوا إليه بإسقاط الحد نهائياً عمن ارتكب موجبه.

وأما اشتراط قدرة الإمام على تنفيذ الحد وجعل وجوده في دار الحرب علامة على عجزه عن إقامته فلا ينهض هو الآخر دليلاً على صحة ما ذهبوا إليه لأن القدرة ـ بهذا المعنى ـ إذا صلحت شرطاً فإنها ظاهرة بصورة أوضح في دار الحرب. . . فقيادة الإمام في ظروف الحرب أظهر بالنسبة للجند، والجند أكثر انضباطاً، وأسلس انقياداً لأوامره في حالة الحرب، من انضباطهم، وانقيادهم في غيرها. لذلك فهي لا تصلح سبباً في إسقاطه.

وأما التفريق بين وقوع الجريمة داخل معسكر المسلمين، وخارجه فهو تفريق لا مبرر له، ولا دليل عليه، وهو يناقض الحديث الذي استدلوا به.

وبالجملة فإن رأيهم مخالف لما ثبت عن رسول الله ﷺ ولعمل الصحابة رضوان الله عليهم.

الرأي المختار:

في تقديري أن أقوى الآراء حجة هو رأي الفريق الثاني، وأولى الآراء بالاعتبار هو الجمع بين رأيهم وبين رأي الإمام «مالك» الذي سلف بيانه، والذي يقتضي أن للإمام إقامة الحد أو تأجيله حسب تقديره لظروفه، وظروف الجاني، وظروف المعركة بصفة عامة[280].

ـ لأن الحدود مصدرها الخالق المدبر الحكيم سبحانه، وهو الذي أوجبها

وقدرها، وحددها، وجعلها حقاً له لا يقبل الإسقاط لا من قبل الأفراد ولا من قبل الجماعة[281].

ـ وأن عدم تطبيق الرسول ﷺ وصحابته للعقوبة الحدية في دار الحرب معلول بعلة، وهي ترجيح مصلحة للمسلمين تتحقق من وراء تأجيل الحد على الجاني، وتتمثل في حفظه من فتنة لحوقه بالكفار. ومثل هذا كمثل تأجيل الحد عن الحامل حتى تضع، وعن المرضع حتى تفطم مما تمليه مصلحة المحدود[282]. وبما أن الأحكام تدور مع علتها وجوداً وعدماً؛ لذلك فإن حكم التأجيل ينفذ مع وجود علته؛ فإذا انتفت علة التأجيل فعلى الإمام تطبيق الحد على من ارتكب موجبه.

والآن يمكن بيان بعض الأحكام الفقهية المتعلقة بنفاذ العقوبة الحدية في نطاق دولة الإسلام على امتداد سلطانها:

أولاً
نفاذ العقوبة الحدية على الذمي
إذا لحق بدار الحرب وعدم نفاذها

يرى الحنابلة أنه إذا ارتكب الذمي ما يوجب الحد ولحق بدار الحرب ثم عاد بعد ذلك إلى دار الإسلام؛ فإن الحد لا يسقط عنه بل يقام عليه إذا عاد كما لو كان مسلماً دخل بأمان[283].

وعند الحنفية أنه إذا ارتكب المسلم جريمة حدية في دار الإسلام فهرب إلى دار الحرب؛ يؤخذ بفعله؛ لأنه عندهم وقع موجب للإقامة في دار الإسلام فلا يسقط بالهرب إلى دار الحرب. ويمكن أن يقاس على ذلك الذمي بحسب التفصيلات التي سبق ذكرها[284].

ثانياً

نفاذها على الحربي الذي أسلم ولجأ إلى دارنا وعدم نفاذها

لمعرفة حكم الشريعة في هذه القضية ينبغي التفريق بين حالتين[285].

الحالة الأولى: أنه ارتكب ما يوجب الحد قبل دخوله في الإسلام.

الحالة الثانية: أنه ارتكبها بعد إسلامه.

فإذا ارتكب الجريمة قبل إسلامه فلا عقاب عليه بالاتفاق؛ لأن «الإسلام يجب ما قبله»، وهذه قاعدة شرعية أساسها قول الله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾[286].

وقد طبق النبي ﷺ هذه القاعدة على من ارتكبوا جرائم في حق الإسلام والمسلمين؛ «ككعب بن أبي» الذي هجى رسول الله ـ حاشاه ـ ﷺ، ومثل «وحشي» قاتل حمزة بن عبد المطلب رضوان الله عليه.

أما إذا ارتكب الجريمة بعد الإسلام فالخلاف بين الفقهاء في هذه القضية كخلافهم في مسألة وجوب إقامة الحدود في دار الكفر أثناء اشتعال أوار الحرب، وعدم وجوب إقامتها.

فعلى رأي الحنفية لا عقاب؛ لأن الجريمة وقعت في دار الحرب، ولا ولاية للإمام عليها، وإقامة العقوبة تقتضي الولاية على محل الجريمة وقت وقوعها.

وأما على رأي بقية الأئمة فإنه يجب العقاب، ولكن بشرط أن يكون الجاني عالماً بحرمة الفعل أو في إمكانه أن يعلم فإن لم يكن كذلك فلا عقاب.

ثالثاً

نفاذها على رؤوساء الدول الأجنبية وحاشيتهم وأعضاء السلك السياسي الأجنبي

1 ـ رؤوساء الدول الأجنبية ورعاياهم:

الحدود الشرعية ـ كما تقدم ـ حقوق خالصة لله تعالى، وهي شقيقة للضروريات من مقاصد الشريعة، وهي الأعمدة السبع التي يقوم عليها بناء المجتمع النموذجي الذي تحكمه هذه الشريعة بقانونها.

فكل مقيم في دار الإسلام تقام عليه هذه الحدود؛ إذا ارتكب موجبها ولا فرق في ذلك بين رئيس ومرؤوس، ولا بين ملك ومملوك، وذلك انطلاقاً من مساواتها بين البشر، ومن نظرتها إلى الحد الشرعي على أنه هو العلاج الأمثل للجريمة والمجرمين. لذلك فإن من يرتكب ما يوجب الحد عندها: إنسان مريض ينبغي المسارعة إلى علاجه بإقامة الحد، لا التماس المعاذير له، ولا الشفقة عليه، فهي لا تقرر العقوبة في شأنه قبل قطع الأعذار.

وقد تقدم أن الشريعة لا تميز في ذلك بين رئيس دولة الإسلام، وبين غيره من المسلمين. ولذلك فمن باب أولى لا تمييز لرئيس دولة كافرة عن غيره[287] فهو مسئول عن الجريمة إذا ارتكبها، ورجال حاشيته هم كذلك مسئولون عن جرائمهم التي يرتكبونها أثناء وجودهم في دار الإسلام.

2 ـ أعضاء السلك السياسي الأجنبي:

يسود في عالم اليوم أعراف فاسدة ـ وما أكثرها ـ تقضي بعدم خضوع أعضاء السلك السياسي، إذا ارتكبوا جرائم لمساءلة قوانين الدولة التي يمارسون فيها نشاطهم، بل يخضعون في ذلك لقوانين بلادهم. فإذا ما رأت الدولة التي

يعملون فيها مخالفة العضو لقوانينها وأهدافها؛ أبلغت دولته بأنه غير مرغوب فيه، وطلبت منها سحبه[288].

والحقيقة أن الشريعة لا تقر هذا العرف الفاسد لمخالفته نصوصها. قال رسول الله ﷺ: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق. وشرط الله أوثق»[289]. وقال عليه الصلاة والسلام: «المسلمون على شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»[290].

ولذلك فإن الذي عليه جمهور الفقهاء أن دولة الإسلام ليست ملزمة بالوفاء بشرط عدم إقامة العقوبة الحدية على أعضاء السلك السياسي لبطلان الشرط وفساد العرف الذي يقره.

الهوامش

(1) سورة المؤمنون، الآية: (12).

(2) سورة النساء، الآية: (1).

(3) سورة الحجرات، الآية: (13).

(4) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 316ـ317.

(5) سورة المائدة، الآية: (2).

(6) راجع ما سبق، ص 237 وما بعدها ـ وراجع في ذات المعنى: سيد قطب، السلام العالمي والإسلام ط 2 (القاهرة: مكتبة وهبة، بلا تاريخ) ص 97 وما بعدها.

(7) وتفصيل ذلك في الباب الرابع من هذه الدراسة إن شاء الله.

(8) سورة النساء، الآية: (135).

(9) سورة الأنعام، الآية: (152).

(10) سورة الانشقاق، الآية: (6).

(11) راجع في شرائط القاضي: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 61ـ64.

(12) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، ص 98.

(13) أخرجه مسلم في صحيحه، وأحمد في مسنده واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب البر، باب تحريم الظلم، ج 4، ص 1994 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 4، ص 83.

(14) أخرجه مسلم والترمذي والنسائي وأحمد واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، ج 1، ص 69 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 6، ص 558.

(15) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، ج 1، ص 69 ـ70.
(16) محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، ط 2 (طرابلس: مكتبة الفكر، 1390 هـ/ 1970 م) ص 126.
(17) سورة الحجرات، الآية: (13).
(18) سورة الروم، الآية: (22).
(19) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، باب في العصبية، ج 2، ص 625.
(20) Encyclpedie Dalloz, vol.1, p.855.
(21) محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، ص 61.
(22) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 310.
(23) المصدر نفسه، ج 1، ص 310.
(24) تنص المادة (5) من الإعلان الدستوري الليبي الملغى على: «المواطنون جميعاً سواء أمام القانون». راجع مجموعة القوانين الليبية، نشر: مكتبة الأندلس، البركة، بنغازى، ص 209.
(25) راجع في ذلك: عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 175ـ178 ـ النبراوي، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 85ـ88 ـ رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 273ـ276 ـ غالب الداودي، شرح قانون العقوبات العراقي، ص 124ـ125 ـ محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات/ القسم العام، ط 6 (القاهرة: دار ومطابع الشعب، 1964 م) ص 92ـ96.
(26) محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات/ القسم العام، طبعة سنة 1969 م، ص 106 (نقلاً عن: عبد الفتاح خضر، النظام الجنائي: أسسه العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي، بلا رقم طبعة، الرياض: معهد الإدارة العامة، 1402 هـ/ 1982 م، ص 148 وما بعدها).
(27) عبد الفتاح خضر الزبيدي، النظام الجنائي، ص 148ـ149.
(28) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 276.
(29) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 311 ـ محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات: القسم العام، ص 93 ـ الداودي، شرح قانون العقوبات

العراقي، ص 125ـ127.

(30) راجع: عدد الجريدة الرسمية الصادر بالقانون رقم (1) لسنة 1963 م بتعديل الدستور.

(31) الداودي، شرح قانون العقوبات العراقي، ص 126.

(32) نقلاً عن: محمد حسين هيكل، الفاروق عمر، ط 1 (القاهرة: مطبعة مصر، 1945 م) ج 2، ص 214ـ215.

(33) النبراوي، شرح الأحكام العامة، ص 86 ـ الداودي، شرح قانون العقوبات، ص 128.

(34) الداودي، شرح قانون العقوبات، ص 128.

(35) النبراوي، شرح الأحكام العامة، ص 87 ـ وقارن: رمسيس بهنام، النظرية العامة، ص 274، فقد صرح بأنه يستفاد من نص المادة: (7) من القانون رقم (247) لسنة 1956 م بشأن محاكمة رئيس الجمهورية المصرية والوزراء أن الوزراء لا يعفون من تطبيق أحكام قانون العقوبات عليهم. والصواب أنهم يخضعون للقانون المذكور خضوعاً مقيداً بطلب رئيس الدولة أو المجلس النيابي.

(36) السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 158 وما بعدها ـ رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 273 وما بعدها.

(37) محمود إبراهيم إسماعيل، شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات، بند 92، ص 189 (نقلاً عن: النبراوي، شرح الأحكام العامة لقانون العقوبات الليبي، ص 87).

(38) رمسيس بهنام، النظرية العامة للقانون الجنائي، ص 274 ـ عبد العزيز عامر، شرح الأحكام العامة للجريمة، ص 173ـ174.

(39) سورة النساء، الآية: (135).

(40) سورة الأنعام، الآية: (152).

(41) سورة النساء، الآية: (58).

(42) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 63ـ64.

(43) راجع ما سبق، ص 149 وما بعدها ـ وراجع: عبد العزيز بن راشد النجدي، تيسير الوحيين بالاقتصار على القرآن مع الصحيحين، ط 3 (القاهرة: مطبعة

العاصمة، 1388 هـ/ 1968 م) ص 504ـ505.

(44) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء، باب حدثنا أبو اليمان، وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 214.

(45) راجع في هذا المعنى: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 3.

(46) عودة، التشريع الجنائي، ج 1، ص 317 ـ أبو زهرة، العقوبة، ص 335 وما بعدها.

(47) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود بن معتب شهد الحديبية وما بعدها وروي عن النبي ﷺ. قال ابن سعد: «كان يقال له مغيرة الرأي». شهد اليمامة وفتوح الشام والقادسية، وأصيبت عينه يوم اليرموك، وكان رضي الله عنه معروفاً بالدهاء وسعة الحيلة. قال قبيصة بن جابر: «لو أن مدينة لها ثمانية أبواب لا يخرج من باب منها إلا بمكر لخرج من أبوابها كلها». تولى إمارة البصرة والكوفة التي توفي بها وهو ما يزال أميرها سنة 50 هـ، وقيل سنة 49 هـ، راجع: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 10، ص 262ـ263 ـ السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، ص 28 ـ محمد بن سعد بن منيع البصري (ت: 230 هـ)، الطبقات الكبرى، بلا رقم طبعة (بيروت: دار صادر، 1380 هـ/ 1960)، ج 6، ص 20ـ21.

(48) راجع في ذلك مثلاً: الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 23، ص 159.

(49) الألقاب المتداولة في كتب الفقه الإسلامي لقائد الأمة كلقب الخليفة أو الإمام أو رئيس الدولة أو أمير المؤمنين كلها أسماء لمسمى واحد، ولذلك فسوف يلاحظ استعمالها في المتن بين المرة والمرة كمترادفات.

(50) عثمان بن علي الزيلعي (ت: 743 هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط 1 (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1313 هـ) ج3، ص 187 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 160ـ161 ـ زين العابدين إبراهيم بن نجيم (ت: 969 هـ/ 970 هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط 1 (القاهرة: المطبعة العلمية، بلا تاريخ) ج 5، ص 21.

(51) و(52) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 159، ص 390.

(53) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، طبعة مصورة عن الأصل المطبوع سنة

1323 هـ (القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ) ج 6، ص 256ـ257 ـ الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 296 وما بعدها.

(54) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 152 ـ الشافعي، الأم، ج 6، ص 36. وفيه رأيه بوجوب القود على الإمام إذا فعل ما يوجبه.

(55) عبدالله بن قدامة، المغني، ج 9، ص 22 وما بعدها ـ عبد الرحمن بن قدامة (ت: 682 هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، بلا رقم طبعة (بيروت: دار الكتاب اللبناني 1392 هـ/ 1972 م) ج 10 ص 121 وما بعدها.

(56) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 187 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 160 ـ 161. ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 21.

(57) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 5، ص 187.

(58) راجع في هذا المعنى: محمد أبو زهرة، العقوبة، ص 336 ـ 337.

(59) قال الزيلعي عن هذا الحديث: غريب ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه بلفظ: أربعة إلى السلطان... الحديث. راجع: الزيلعي، نصب الراية، ج 3، ص 326، حديث رقم (16).

(60) راجع في هذا المعنى: عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 322 ـ 323.

(61) الشربيني، مغنى المحتاج، ج 4، ص 152.

(62) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 15.

(63) راجع: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت: 630 هـ)، الكامل في التاريخ، ط 1 (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1349 هـ) ج 2، ص 216.

(64) أبو زهرة، العقوبة، ص 337.

(65) سورة المائدة، الآية: 49.

(66) راجع في هذا المعنى سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 902.

(67) سورة المائدة، الآية 38.

(68) سورة النور، الآية: 2.

(69) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 298 ـ 299، عودة، التشريع الجنائي، ج 1، ص 322.

(70) أبو زهرة، العقوبة، ص 338 ـ 339.
(71) هذا إذا كان القاضي مجتهداً، أما إذا كان منفذاً لما يتبناه الإمام من أحكام شرعية فهو نائب عنه لا عن الأمة؛ بمعنى أنه رجل إدارة لا رجل حكم على وجه التحقيق.
(72) الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 62 ـ 63.
(73) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد الفراء المتوفى سنة 458 هـ.
(74) نقلاً عن: أبو زهرة، العقوبة، ص 339.
(75) كالشيوعيين وغيرهم من الأفاقين.
(76) ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 1209.
(77) الشربيني، مغني المحتاج، ج 3، ص 25 ـ أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ترجمة: أحمد زكي، ط 1 (القاهرة: المطبعة الأهلية، 1309 هـ/ 1892 م) ص 7، هامش 6 من حواشي المترجم ـ وراجع سعدى أبو حبيب، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، ط 1 (دمشق: دار الفكر، 1402 هـ/ 1982 م) ص 152.
(78) أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص 7 ـ علي عبد الواحد وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ط 5 (القاهرة: دار نهضة مصر، 1398 هـ/ 1979 م) ص 200.
(79) أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص 7 وما بعدها.
(80) «مانو» هو مشرع هندي وواضع قانون «مانو شاستر» قبل ميلاد المسيح ﷺ بثلاثة قرون. راجع: المصدر السابق، ص 10، هامش 8 ـ أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ط 6 (بيروت: دار الكتاب العربي 1385 هـ/ 1965 م) ص 49 وما بعدها.
(81) R C. Dutt, P. 342 - 343.
نقلاً عن: الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص 51.
(82) أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص 21.
(83) مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني، طبعة مصورة عن الأصل المطبوع سنة 1958 م (بيروت: دار مكتبة الحياة، بلا تاريخ) ص 96.
(84) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ط 6 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1964 م)

ص 32 وما بعدها.

(85) أحمد شفيق، الرق في الإسلام، ص 26.

(86) محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الكتاب العربي، بلا تاريخ) ص 23 وما بعدها ـ على وافي، حقوق الإنسان، ص 201 وما بعدها.

(87) محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 33ـ35.

(88) لقد أصدر «أبراهام لنكولن Abraham Lincoln الرئيس السادس عشر للولايات المتحدة الأميريكية (1809 م ـ 1865 م) مرسومه «بتحرير العبيد» في أميريكا، ولكن هؤلاء المحررين «بالتشريع وحده» لم يطيقوا الحرية بل عادوا سراعاً إلى سادتهم برجاء قبولهم عبيداً كما كانوا. وهذا خير شاهد على صحة التحليل المثبت في المتن، وخير شاهد كذلك على عميق إدراك الشريعة للكينونة الإنسانية. ومعلوم أنه قد أثر عن «لنكولن» نفسه قوله ذات مرة: «لا تقل للعبد أنت عبد؛ لأن ذلك قد يحمله على الثورة عليك في يوم من الأيام، ولكن قل له أنت حر ويكون لك عبداً طوال حياته ولن يفكر في الثورة عليك في يوم من الأيام». وهذا هو حال قطيع الملايين الذين يهتفون باسم الحرية وهم لا يعرفونها، ومن يعرفها منهم لا يملك إلا اسمها... ولذلك فالحرية بالنسبة لهم هي حرية الفأر في المصيدة!!.. يملكهم طاغوت، ويسوسهم بسياسة أبراهام لنكولن التي مر ذكرها لا بسياسة العدل والحرية والقسطاس المستقيم التي جاء بها الإسلام.

(89) سورة النساء، الآية: (36).

(90) سورة النساء، الآية: (25).

(91) أخرجه الشيخان عن المعرور بن سويد رضي الله عنه. فقد رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ورواه مسلم في كتاب الإيمان أيضاً، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ولا يكلفه ما يغلبه. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 202.

(92) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب العتق وفضله، باب كراهية التطاول على الرقيق، ج 3، ص 196.

(93) رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه. فقد أخرجه البخاري في كتاب

الحدود، باب قذف العبيد. وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب التغليظ على من قذف مملوكه بالزنى. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 201.

(94) أخرجه الحاكم في المستدرك عن سمرة بن جندب رضي الله عنه، وقال عن الرواية الأولى: صحيح على شرط البخاري، وعن الرواية الثانية: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. راجع: المستدرك، كتاب الحدود، باب ذكر ثلاث خصال تحل دم امرىء مسلم، ج 4، ص 367ـ368 ـ كما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وأحمد. راجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 5، ص 268.

(95) أخرجه مسلم وأحمد واللفظ لمسلم. راجع: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده، ج 3، ص 1278 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 6، ص 119.

(96) راجع في ذلك: محمد قطب، شبهات حول الإسلام، ص 36 وما بعدها ـ ابن القيم، زاد المعاد في هدى خير العباد، ج 2، ص 74ـ76.

(97) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب ما جاء في العتق وفضله، وأخرجه مسلم في كتاب العتق، باب فضل العتق. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 149.

(98) على وافي، حقوق الإنسان في الإسلام، ص 207 وما بعدها.

(99) أخرجه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب، كتاب النكاح، باب جامع النكاح، ج 2، ص 548.

(100) راجع هذا المعنى في: مصطفى الرافعي، الإسلام نظام إنساني، ص 98.

(101) سورة التوبة، الآية: (60).

(102) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 1، ص 230.

(103) سورة البقرة، الآية: (190).

(104) سورة الأنفال، الآية: (39).

(105) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج1، ص 230.

(106) سورة محمد، الآية: (4).

(107) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص 629ـ وراجع ما سبق، ص 292 وما بعدها

(108) سورة النساء، الآية: (25).

(109) ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 10.

(110) علي بن أحمد بن حزم، المحلي، ط 1 (القاهرة: المطبعة المنيرية، 1352 هـ) ج 11، ص 163ـ164 ـ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 259ـ260 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 31 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4 ص 149 وما بعدها ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 170 وما بعدها.

(111) كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر، ج 2، ص 842ـ843.

(112) عز الدين بن عبد السلام (ت: 660 هـ)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بلا رقم طبعة (القاهرة: المكتبة التجارية، بلا تاريخ) ج 2، ص 35.

(113) عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 170 وما بعدها ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 9، ص 18 وما بعدها.

(114) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري، قاض من تميم. قال عنه «ابن حبان» أنه من سادات أهل البصرة فقهاً وعلماً. ولد سنة 105 هـ، وتوفي سنة 168 هـ. راجع: الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 92.

(115) هو أبو بكر عبيد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطّاب، شقيق سالم، ثقة، توفي سنة 106 هـ. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 535.

(116) هو أبو عبد الرحمن زيد بن خالد الجهني المدني، كان صاحب لواء جهينة يوم الفتح، توفي سنة ثمان وسبعين بالمدينة عن خمس وثمانين سنة، وقيل غير ذلك. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ برجال الموطأ، ص 10ـ11.

(117) متفق عليه. فقد رواه البخاري في كتاب البيوع، باب بيع العبد الزاني، ورواه مسلم في كتاب الحدود. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 218ـ219.

(118) هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري، تابعي فقيه حافظ، يلتقي نسبه بالنبي ﷺ في مرة بن كعب، وهو أول من كتب الحديث وجمعه بأمر عمر بن عبد العزيز. ولد سنة 50 هـ، وقيل سنة 51 هـ، وتوفي بالشام سنة 123 هـ، وهو ابن ثلاث وسبعين سنة. راجع: أبو زيد شلبي، الرائد الحثيث في رجال الحديث، بلا رقم طبعة (البيضاء: جامعة محمد بن علي السنوسي الملغاة، 1386 هـ/ 1966 م) ص 76ـ80.

(119) راجع: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 19.

(120) سورة النساء، الآية: (25).
(121) سورة النور، الآية: (2).
(122) ابن رشد القرطبي، البيان التحصيل، ج 16، ص 332ـ333.
(123) المقصود هو العبادة بالمعنى الفقهي الخاص الذي يعني أنها: «اسم للأعمال التي تحدد علاقة المرء بربه ولها شعائر معينة، ولا تصلح إلا بالنية، ولا يبتغي من وراء القيام بها سوى مرضاة الله وأبرزها قواعد الإسلام الخمس».
وليس المقصود العبادة بالمعنى الشرعي العام الذي يعني طاعة الله في كل أمر ونهي.
(124) سورة الأحزاب، الآيتان: (30ـ31).
(125) بتصرف عن: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 2، ص 109ـ110. وقد استل الفصل الخاص بشرح كتاب عمر في القضاء من هذا الكتاب ونشرته «دار الآفاق الجديدة» بعنوان: «فصول في القياس» مع رسالة في القياس لأستاذه «ابن تيمية» في كتاب بعنوان «القياس في الشرع الإسلامي»، ط 3، 1389 هـ/ 1978 م، فارجع إليه إن شئت.
(126) متفق عليه. فقد أخرجه البخاري في كتاب العتق، باب العبد إذا أحسن عبادة ربه ونصح سيده، وأخرجه مسلم في كتاب الأيمان، باب ثواب العبد وأجره إذا نصح لسيده وأحسن عبادة الله. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 203.
(127) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 158ـ160 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 54ـ56 ـ وراجع: السرخسي، شرح كتاب السير الكبير للإمام محمد بن الحسن، تحقيق: صلاح الدين المنجد، طبعة مطبعة مصر (القاهرة: معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية، 1957 م) ج 1، ص 306.
(128) وهما اللتان ذكرهما ابن حزم في المحلي، ج 11، الأولى: نص 158، والثانية: ص 159.
(129) هو عامر بن شراحيل الشعبي، علامة التابعين، ولد سنة 17 هـ في خلافة عمر رضي الله عنه. كان إماماً حافظاً فقيهاً متقناً. روى عن علي وأبي هريرة، وابن عباس وعائشة وابن عمر وغيرهم. مر ابن عمر بالشعبي وهو يحدث بالمغازي فقال: شهدت القوم ولهذا كنت أحفظ لها وأعلم بها مني. توفي رحمه الله

سنة 104 هـ. راجع، الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص 118ـ119.

(130) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 333.

(131) أبو بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص (ت: 370 هـ)، أحكام القرآن، طبعة المطبعة البهية (القاهرة: عبد الرحمن محمد، 1347 هـ) ج 2، ص 528.

(132) سورة المائدة، الآية: (49).

(133) سورة المائدة، الآية: (42).

(134) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 158 وما بعدها ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 55.

(135) هو أبو المغيرة سماك بن حرب بن أوس بن خالد الذهلي البكري الكوفي، صدوق صالح من أوعية العلم. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 332 ـ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 2، ص 232ـ234.

(136) هو قابوس بن أبي المخارق، ويقال ابن المخارق، بن سليم الشيباني الكوفي. روى عن أبيه عن النبي ﷺ وعن أم الفضل بنت الحارث، وقيل عن أبيه عنها. قال النسائي: ليس به بأس. وذكره ابن حبان في الثقات، وذكره ابن يونس فيمن قدم مع محمد بن أبي بكرمصر في خلافة علي رضوان الله عليهم جميعاً. وقد عده ابن حزم في المجاهيل. راجع: ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 8، ص 306ـ307 ـ المحلي، ج 11، ص 159.

(137) هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي المخزومي المقرىء مولى السائب بن السائب، روى عن علي، وسعد بن أبي وقاص والعبادلة وغيرهم رضوان الله عليهم جميعاً، وهو رأس المفسرين من طبقة التابعين حتى قيل أنه كان أعلمهم بالتفسير. ولد سنة 21 هـ، وتوفي رحمه الله سنة104 هـ. راجع: مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، ص 384ـ385.

(138) هو ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ. روى عن أنس بن مالك وكثير من التابعين. كان إماماً حافظاً فقيهاً مجتهداً بصيراً بالرأي؛ ولذلك يقال له: ربيعة الرأي. توفي سنة 136 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع، ص 116.

(139) سورة المائدة، الآية: (42).

(140) سورة المائدة، الآية: (49).

(141) سورة المائدة، الآية: (42).
(142) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 55.
(143) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 333.
(144) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 159.
(145) الطبري، جامع ا لبيان، ج 10، ص 330ـ332.
(146) هو أبو مسعود عثمان بن عطاء بن أبي مسلم الخراساني، ضعفه مسلم وابن معين والدارقطني، توفي سنة 155 هـ. راجع: الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 3، ص 48ـ49.
(147) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 528.
(148) المحلي، ج 11، ص 160.
(149) المصدر نفسه، ج 11، ص 160.
(150) راجع: ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 159ـ160.
(151) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 325ـ328 ـ وراجع: الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 528.
(152) الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 393. وقد اختار ذلك السيوطي في لباب النقول في أسباب النزول، ص 180.
(153) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 528.
(154) المصدر نفسه، ج 2، ص 528.
(155) راجع في ذلك: الغزالي، المستصفى، ج 1، ص 128ـ129 ـ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 165ـ166 ـ عبد العلي الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج 2، ص 95ـ96 ـ السرخسي، أصول السرخسي، ج 2، ص 66.
(156) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 528.
(157) راجع ماسبق، ص 273ـ274.
(158) الجصاص، أحكام القرآن، ج 2، ص 529ـ530 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 2، ص 893ـ894 وينبغي التنبيه إلى أن الفقهاء قد اختلفوا في مسألة شرب الذمي للخمر وبيعه إياه لغير المسلمين، ومسألة امتلاكه للخنزير، وسيرد في ثنايا البحث استعراض هذه الآراء، كما سيتحدد الراجح

فيما نرى منها.

(159) فتح الباري، ج 15، ص 296.

(160) ابن رشد القرطبي، ج 16، ص 388.

(161) المصدر نفسه، ج 16، ص 296ـ298 ـ وراجع كذلك: محمد بن أحمد بن جزى (ت: 741 هـ)، القوانين الفقهية، ط 1 (تونس: الدار العربية للكتاب، 1982 م) ص 378.

(162) سورة الأنفال، الآية: (38).

(163) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 113.

(164) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، فقيه مجتهد، من الحفاظ. من كتبه: «المبسوط في الفقه» و«اختلاف العلماء»، توفي بمكة سنة 319 هـ. راجع: الزركلي، الأعلام (ط 3) ج 6، ص 184.

(165) هو أبو الحارث الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي مولاهم المصري، كان من أتباع التابعين. قال عنه الشافعي: أفقه من مالك إلا أنه ضيعه أصحابه. ولد رحمه الله سنة 93 أو 94 هـ، وتوفي سنة 165 هـ. راجع: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 297.

(166) راجع: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 113 ـ وراجع كذلك: ابن حجر، فتح الباري، ج 15، ص 308.

(167) سورة البقرة، الآية: (285).

(168) راجع ما سبق، ص 155.

(169) عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 70 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 538 ـ مجد الدين أبي البركات (ت: 652 هـ)، المحرر في الفقه، بلا رقم طبعة، (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، 1369 هـ/ 1950 م) ج 2، ص 166ـ167 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 166ـ167 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 416.

(170) شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت: 1087 هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، 1357 هـ/ 1938 م) ج 7، ص 388 ـ وراجع ذلك: الغزالي، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، ط 1 (القاهرة: شركة طبع الكتب

العربية، 1317 هـ) ج 2، ص 165 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 128.

(171) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 129 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 388 ـ وراجع حاشية نور الدين على الشبراملسي (ت: 1087 هـ) على نهاية المحتاج المطبوعة معه، ج 7، ص 388 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 70ـ71 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 538 ـ أبو البركات، المحرر في الفقه، ص 166 ـ ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 166 ـ السرخسي، شرح كتاب السير الكبير، ج 1، ص 303ـ304.

(172) الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 129 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10 ص 70ـ71.

(173) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 113 ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 310 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 128 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 388 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 69 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 538 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 166.

(174) محمد بن حارث الخشني (ت: 361 هـ)، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، تحقيق محمد المجذوب وآخرون، ط 1 (تونس: الدار العربية للكتاب والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1985 م) ص 433ـ434 ـ محمد بن يوسف العبدري الشهير بالمواق (ت: 897 هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل (مطبوع على هامش مواهب الجليل) ج3، ص 385.

(175) عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 69ـ70 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 8، ص 538ـ539 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 166 ـ البهوتي، كشاف القناع، ج 6، ص 166ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 165 ـ يحيى بن شرف النووي، المنهاج (مطبوع مع مغني المحتاج) ج 4، ص 128ـ129 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 128ـ129 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 388 ـ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق: عباس القوجاني، ط 7 (بيروت:

دار إحياء التراث، 1981 م) ج 21، ص 346 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5 ص 419.

(176) عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 69.

(177) محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بلا رقم طبعة (القاهرة: البابي الحلبي، بلا تاريخ) ج 4، ص 300 ـ محمد الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 303 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 6، ص 279 ـ محمد بن محمد بن أحمد السنباوي المشهور بالأمير (ت: 1232 هـ)، الإكليل شرح مختصر خليل، ط 1 (القاهرة: مكتبة القاهرة، بلا تاريخ) ص 437ـ438 ـ أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، الطبعة الأخيرة (القاهرة: البابي الحلبي، 1372 هـ/ 1952 م) ج 2، ص 415 ـ وراجع: أحمد بن محمد الدردير، الشرح الصغير (مطبوع مع بلغة السالك) ج 2، ص 415ـ416.

(178) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 415 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ج 3، ص 295 ـ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج 3، ص 310.

(179) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، كتاب المحاربين، ج 6، ص 299 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 3، ص 386 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 161 ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 315 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 461 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 133 ـ وراجع إن شئت: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ط 1 (القاهرة: كلية الحقوق بجامعة القاهرة، 1382 هـ/ 1962 م) ص 228 وما بعدها.

(180) سورة المائدة، الآية: (33).

(181) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 113 ـ مالك بن أنس، المدونة، ج 6، ص 299 ـ المواق، التاج والإكليل، ج 3 ص 385ـ386 ـ الشافعي، الأم، ج 4، ص 109 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 461 ـ أبو البركات، المحرر، ج 2، ص 187ـ188 ـ وراجع: ابن القيم، أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، ط 3 (بيروت: دار العلم للملايين،

1983 م) ج 2، ص 795 وما بعدها.

(182) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 315 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 203 ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 133 ـ أبو البركات، المحرر، ص 315.

(183) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 315.

(184) المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 154ـ155 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 155.

(185) المرغيناني، الهداية، ج 4، ص 154ـ155 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 155ـ156.

(186) إلا رأيه بشأن حد الخمر، وهو ما سيرد ذكره بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(187) راجع ما سبق، ص 149 وما بعدها ـ وراجع كذلك: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص 232ـ233.

(188) راجع: ابن عابدين، منحة الخالق على البحر الرائق، ج 5، ص 28 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج7، ص 40 ـ الحصفكي، الدر المختار، ج3 ص 162ـ163 ـ عبد الله الخرشي، الخرشي علي خليل، ج 5، ص 349 وما بعدها ـ محمد بن جزى، القوانين الفقهية، ص 366 ـ محمد الأنصاري المشهور بالرصاع التونسي (ت: 894 هـ)، شرح حدود بن عرفة، ط 1 (تونس: المكتبة العلمية، 1350هـ) ص 511 ـ النووي، المنهاج، ج 4، ص 187 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 187 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 181 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 334 ـ أبو البركات، المحرر، ص 163 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 191.

(189) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي مولى الأنصار وهو من تلاميذ أبي حنيفة ثم أبي يوسف ومحمد بعده، صنف كتبا في المذهب ولكن ليس لها من الاعتبار ما لكتب محمد وآرائه، توفي سنة 204 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع، ص 172.

(190) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 462 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 40 ـ وقد ذكر الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان في مؤلفه: «أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام»، ص 218؛ أن رأي الزيدية هو معاقبة غير المسلمين بالحد إذا سكروا. وقد كانت الدقة تقتضي منه (أولاً) أن يضم

رأيهم إلى رأي جمهور الفقهاء الذين لا يرون وجوب إقامة حد الشرب عليهم إذا لم يسكروا. (وثانياً) أن يذكر أن رأي الزيدية هو تعزيرهم إذا سكروا، وذلك ما أثبتناه في المتن. وقد ذكر أيضاً (ص 235ـ236) في معرض حديثه عن بغي الذميين وعقوبتهم رأي الشيعة، فنقل عن صاحب جواهر الكلام نصاً ووضعه في الفقرة المتعلقة بانفراد الذميين بالبغي في حين كان ينبغي أن يذكره في الفقرة التي تليها وهي الفقرة المتعلقة باشتراكهم مع البغاة المسلمين. أقال الله عثراتنا جميعاً، وعفى الله عنا وعن أستاذنا الفاضل، وجعل بعضنا لبعض كاليدين تغسل إحداهما الأخرى.

(191) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ط 1 (بيروت: دار العلم للملايين، 1966 م) ج 6، ص 292 ـ نجم الدين جعفر بن الحسن الشهير بالمحقق الحلي (ت: 676 هـ)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، تحقيق: عبد الحسين محمد علي، ط 1 (النجف: مطبعة الآداب، 1389 هـ/ 1969 م) ج 4، ص 170.

(192) سورة الأنفال، الآية: (39).

(193) سورة المائدة، الآية: (49).

(194) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 372.

(195) راجع ما سبق، ص 159.

(196) سورة المائدة، الآيتان: (49ـ50).

(197) راجع في ذلك: الطبري، جامع البيان، ج 10، ص 392ـ393 ـ سيد قطب، في ظلال القرآن، ج2، ص 904ـ905.

(198) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 154ـ156 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 182ـ183 ـ الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 38ـ39 ـ النووي، المنهاج، ج4، ص 146ـ147 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج4، ص 147 ـ الرملي، نهاية المحتاج، ج 7، ص 406 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 10ـ11 ـ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 103 ـ أبو البركات، المحرر، ص 152 ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 158ـ160 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 142.

(199) أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي (ت: 914 هـ)، عدة البروق في جمع

ما في المذهب من الجموع والفروق، تحقيق: حمزة أبو فارس، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1410 هـ/ 1990م) ص 674.

(200) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدولة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق: محمد حجي، ط 1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1408 هـ/ 1988م) ج3، ص 241 - وراجع كذلك: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص 358 - ابن فرحون، تبصرة الحاكم، ج 2، ص 257.

(201) المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج 4 ص 156 - مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج 6، ص 274 - وراجع كذلك كتاب المحقق الحلي: المختصر النافع في فقه الإمامية، ط 2 (القاهرة: وزارة الأوقاف، 1377هـ) ص 294.

(202) سورة المائدة، الآية: (42).

(203) سورة المائدة، الآية: (48).

(204) سورة المائدة، الآية: (49).

(205) راجع في ذلك: ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 10-11 - عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، ص 309.

(206) راجع في ذلك: ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 16، ص 330-331 - الخشني، أصول الفتيا في الفقه على مذهب الإمام مالك، ص 435 - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج2، ص 790-792 - مغينة، فقه الإمام جعفر، ج 6، ص 265-266.

(207) ابن نجيم، الحبر الرائق، ج 5، ص 19.

(208) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 40 - محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج4، ص 324-325 - الحطاب، مواهب الجليل، ج 6، ص 298 - ابن جزى، القوانين الفقهية، ص362 - ابن رشد (الحفيد)، بداية المجتهد، ج 2، ص 431-432 - الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 155-156 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 221 - ابن القيم، أحكام أهل الذمة، ج 2، ص 798 وما بعدها - مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص 284 - المحقق الحلي، المختصر النافع

في فقه الإمامية، ص 298 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 164.
(209) ابن حزم، المحلى، ج 11، ص 274.
(210) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 213 ـ ابن رشد، بداية المجتهد، ج 2، ص 432 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 221 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 56 ـ المحقق الحلي، شرائع الإسلام، ج4، ص165 ـ ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 164ـ165.
(211) هو أبو محمد سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، من سادات التابعين فقهاً وورعاً وعبادة وفضلاً وزهادة وعلماً. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وتوفي رحمه الله سنة 93 هـ. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 63.
(212) هو محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى من أصحاب الرأي، تولى القضاء بالكوفة وأقام حاكماً 33 سنة. ولد سنة 74 هـ وتوفي سنة 148 هـ. راجع: الخضري، تاريخ التشريع، ص 170.
(213) مالك، المدونة، ج 6، ص 221 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 56.
(214) ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 274.
(215) المرغيناني، الهداية: شرح بداية المبتدي، ج 4، ص 207 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 207.
(216) ابن رشد، البيان والتحصيل، ج 3، ص 220 ـ ابن فرحون، تبصرة الحكام، ج 2، ص 251 ـ أبو البركات، المحرر، ج2، ص158 ـ عبد الرحمن بن قدامة، الشرح الكبير، ج 10، ص 280 ـ 281 ـ عبد الله بن قدامة، المغني، ج 9، ص 105ـ106 ـ ابن حزم، المحلي، ج 11، ص 158 وما بعدها ـ المحقق الحلي، المختصر النافع في فقه الإمامية، ص 301.
(217) النووي، المنهاج، ج 4، ص 175 ـ الشربيني، مغني المحتاج، ج 4، ص 175 ـ الغزالي، الوجيز، ج 2، ص 176ـ177 ـ الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 219.
(218) راجع في ذلك: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 71 ـ ابن عابدين، رد المحتار، ج 3، ص 192.
(219) راجع ما سبق، ص 238.

(220) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 274ـ275.

(221) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، بلا رقم طبعة (القاهرة: دار الأنصار، 1397 هـ/ 1977 م) ص 71.

(222) ابن المرتضى، البحر الزخار، ج 5، ص 407.

(223) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 130ـ131.

(224) المصدر نفسه، ج 7، ص 131.

(225) الطبري، اختلاف الفقهاء، الجزء المتعلق بكتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين، ط 1 (بلا مكان: يوسف شخت، 1933 م) ص 64 ـ مالك، المدونة، ج 6، ص 291 ـ ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 298ـ299.

(226) الطبري، اختلاف الفقهاء، ص 64 ـ ابن قدامة، ج 9، ص 298ـ299 ـ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 17.

(227) الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 131 ـ132 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5 ص 18ـ19 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 152 ـ154 ـ وراجع: الطبري، اختلاف الفقهاء، ص 65ـ67.

(228) أبو يوسف، الخراج، ص 178.

(229) و (230) الشافعي، الأم، ج 7، ص 322ـ323 ـ وراجع: ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 153.

(231) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 153 ـ وراجع كذلك، الشريف، المبادىء الشرعية، ص 220ـ222.

(232) الشريف، المبادىء الشرعية، ص 216.

(233) هو الإمام أحمد بن حسين البيهقي صاحب السنن الكبرى والسنن الصغرى، توفي سنة 458 هـ. راجع: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 432.

(234) هو الصحابي الجليل أبو الوليد عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن ثعلبة، أول من ولي قضاء فلسطين، توفي سنة 34 هـ عن ثنتين وثمانين سنة. راجع: ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 51.

(235) أحمد البيهقي، السنن الكبرى، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1356 هـ) ج 9، ص 104.

(236) مالك، المدونة، ج 6، ص 291.

(237) هو أبو عبد الله جنادة بن أبي أمية الأزدي الشامي، مختلف في صحبته، وهما عند ابن حجر اثنان: صحابي وتابعي، متفقان في الاسم وكنية الأب. فرواية جنادة الأزدي عن النبي ﷺ في سنن النسائي، ورواية جنادة بن أبي أمية عن عبادة بن الصامت في الكتب الستة. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 134.

(238) أخرجه أبو داود والنسائي واللفظ لأبي داود. راجع: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت: 275 هـ)، سنن أبي داود، ط 1 (القاهرة: البابي الحلبي، 1371 هـ/ 1952 م)، كتاب الحدود، باب في الرجل يسرق في الغزو، أيقطع؟، ج 2، ص 453 ـ النسائي، سنن النسائي (المجتبى)، كتاب قطع السرقة، باب القطع في السفر، ج 8، ص 84.

(239) الترمذي، صحيح الترمذي (طبعة سنة 1931 م)، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، ج 6، ص 231.

(240) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي من كبار فقهاء الحنابلة. ولد في جماعيل من قرى نابلس بفلسطين سنة 541 هـ، وتوفي في دمشق سنة 620 هـ. من كتبه: «روضة الناظر» في أصول الفقه، و«الكافي» و«المقنع». راجع: الزركلي، الأعلام ط 2 (بيروت: المؤلف، 1375 هـ/ 1954 م) ج 4، ص 191ـ192.

(241) هو الأحوص بن حكيم بن عمير العنسي أو الهمداني الحمصي من الطبقة الخامسة وهي عند ابن حجر طبقة صغار التابعين، كان عابداً ولكنه ضعيف الحفظ. راجع: ابن حجر، تقريب التهذيب، ج 1، ص 49.

(242) المغني، ج 9، ص 299 ـ وراجع: أبو يوسف، الخراج، ص 178.

(243) قال الكمال ابن الهمام عن هذا الحديث رغم احتجاجه به أنه: «لم يعلم له وجود». راجع: فتح القدير، ج 4، ص 153. وقال الزيلعي في نصب الراية عن هذا الحديث: «غريب». راجع: عبد الله بن يوسف الزيلعي (ت: 762 هـ)، نصب الراية لأحاديث الهداية، ط 2 (بيروت: المجلس العلمي، 1393 هـ) ج 3، ص 343.

(244) نقلاً عن: ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 153.

(245) المصدر نفسه، ج 4، ص 153.
(246) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ص 182.
(247) المصدر نفسه، ج 3، ص 182 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 154.
(248) راجع في ذلك: ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 152ـ153.
(249) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 314 ـ وراجع: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 216ـ217.
(250) ص 64.
(251) راجع في هذا المعنى: عبد السلام الشريف، المبادىء الشرعية، ص 217.
(252) هو أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، ولد سنة 130 هـ/ 747 م في المدينة وكان من الحناطين (بائعي الحنطة)، ففسدت تجارته، وثقل عليه الدين. توفي بالرصافة في بغداد يوم 11 ذي الحجة سنة 207 هـ، الموافق 28/4/823 م. وكان الواقدي شيعياً ولكه أنكر التشيع تقية في مصنفاته. راجع: كارل بروكلمان Carl Brockelman، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبد الحليم النجار، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1969 م) ج 3، ص 15ـ16.
(253) هو أبو زكريا يحيى بن معين المري، ولد في قرية يقال لها: تقيا من نواحي الأنبار بالواد من بغداد سنة 158 هـ/ 775م، وكان أبوه على خراج الري، فمات وخلف لابنه ألف درهم وخمسين ألف درهم، فأنفقها كلها على الحديث حتى لم يبق له نعل يلبسه. وكان بينه وبين أحمد بن حنبل صحبة وألفة واشتغال بعلوم الحديث. توفي بالمدينة سنة 233 هـ/ 876 م بعد أدائه فريضة الحج وقيل بل توفي بمكة أثناء حجه. بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ص 161ـ162.
(254) ابن عبد البر، الاستيعاب، القسم الأول، ج 1، ص 157 ـ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الدمشقي (ت: 748 هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط 1 (القاهرة: مطبعة السعادة، نشر الجمالي والخانجي، 1325 هـ) ج 1، ص 144.
(255) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 1، ص 144 ـ أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المكني المعروف بابن سعد (ت: 230 هـ)، الطبقات

الكبرى، بلا رقم طبعة (بيروت: دار صادر، هـ/ م) ج 7، ص 409 ـ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 1، ص 435.

(256) أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي (ت: 327 هـ)، كتاب الجرح والتعديل، ط 1 (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1371 هـ/ 1952 م) القسم الأول، ج 1، ص 423 ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج 1 ص 157 ـ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 1، ص 436 ـ الذهبي، ميزان الاعتدال، ج 1، ص 144.

(257) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي الدارقطني، أمير المؤمنين في الحديث، كان إمام عصره في صناعة الجرح والتعديل. من كتبه: الإلزامات وهو كالمستدرك على الصحيحين، وكتاب السنن. توفي رحمه الله سنة 385 هـ. راجع: أبو زهو، الحديث والمحدثون، ص 424ـ425.

(258) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 1، ص 436 ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، القسم الأول، ج 1، ص 159 ـ أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت: 1089 هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط 1 (القاهرة: مكتبة القدسي، 1350 هـ) ج 1، ص 68.

(259) أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت: 346 هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط 3 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1377 هـ/ 1958 م) ج 3، ص 31.

(260) ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج 1، ص 436 ـ ابن عبد البر، الاستيعاب، القسم الأول، ج 1، ص 159 ـ أبو الفلاح الحنبلي شذرات الذهب، ج 1، ص 68.

(261) ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 153.

(262) نيل الأوطار، ج 7، ص 313.

(263) العقوبة، ص 324.

(264) الشوكاني، نيل الأوطار، ج 7، ص 313.

(265) المصدر نفسه، ج 7، ص 314.

(266) راجع شرح القاضي ابن العربي على هامش صحيح الترمذي الذي سماه

«عارضة الأحوذي»، طبعة التاودي، ج 6، ص 231.

(267) ظفر أحمد العثماني التهانوي، قواعد في علوم الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط 3 (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1392 هـ/ 1972 م) ص 178ـ179.

(268) أبو زهرة، العقوبة، ص 324.

(269) راجع: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ النيسابوري (ت: 405 هـ)، معرفة علوم الحديث، بلا رقم طبعة (بيروت: المكتب التجاري، بلا تاريخ) ص 23ـ24.

(270) نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط 3 (دمشق: دار الفكر، 1401 هـ/ 1981 م) ص 121.

(271) سورة البقرة، الآية: (143).

(272) سورة الفتح، الآية: (29).

(273) رواه الشيخان عن أبي سعيد الخدري. فقد رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ لو كنت متخذاً خليلاً. ورواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 238.

(274) هو أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الشهر زوري الكردي الشرخاني المعروف بابن الصلاح، أحد الفضلاء المقدمين في التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال. ولد في شرخان قرب شهرزور سنة 577 هـ، وتوفي بدمشق سنة 643 هـ. من كتبه: «معرفة أنواع الحديث» وهو المعروف بمقدمة ابن الصلاح. راجع: الزركلي، الأعلام (ط2)، ج 4، ص 369.

(275) مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، ص 265 (نقلاً عن: عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص 123).

(276) هو عويمر بن مالك ويقال بن عامر بنزيد الأنصاري الخزرجي أسلم يوم بدر وشهد أحد فأبلى يومئذ. ألحقه عمر بالبدريين في العطاء. توفي رضي الله عنه سنة 32 هـ. راجع: السيوطي، إسعاف المبطأ، ص 23 ـ ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص 50.

(277) إعلام الموقعين، ج 3، ص 17.

(278) المصدر نفسه، ج 3، ص 17.

(279) راجع في ذلك: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 215.

(280) قريب من هذا ما أشار إليه الشربيني من جواز إقامة حد الزنى في دار الحرب بقوله: «ويقام الحد في دار الحرب إن لم يخف فتنة في نحو ردة المحدود والتحاقه بدار الحرب». راجع: مغني المحتاج، ج 4، ، ص 150.

(281) راجع ما سبق، ص 135.

(282) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 3، ص 18.

(283) ابن قدامة، المغني، ج 9، ص 67.

(284) راجع: الكاساني، بدائع الصنائع، ج 7، ص 131 ـ ابن الهمام، فتح القدير، ج 4، ص 152 وما بعدها ـ البابرتي، العناية على الهداية، ج 4، ، ص 152ـ153 ـ الزيلعي، تبيين الحقائق، ج 3، ، ص 182ـ183 ـ ابن نجيم، البحر الرائق، ج 5، ص 18ـ19.

(285) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 302ـ303.

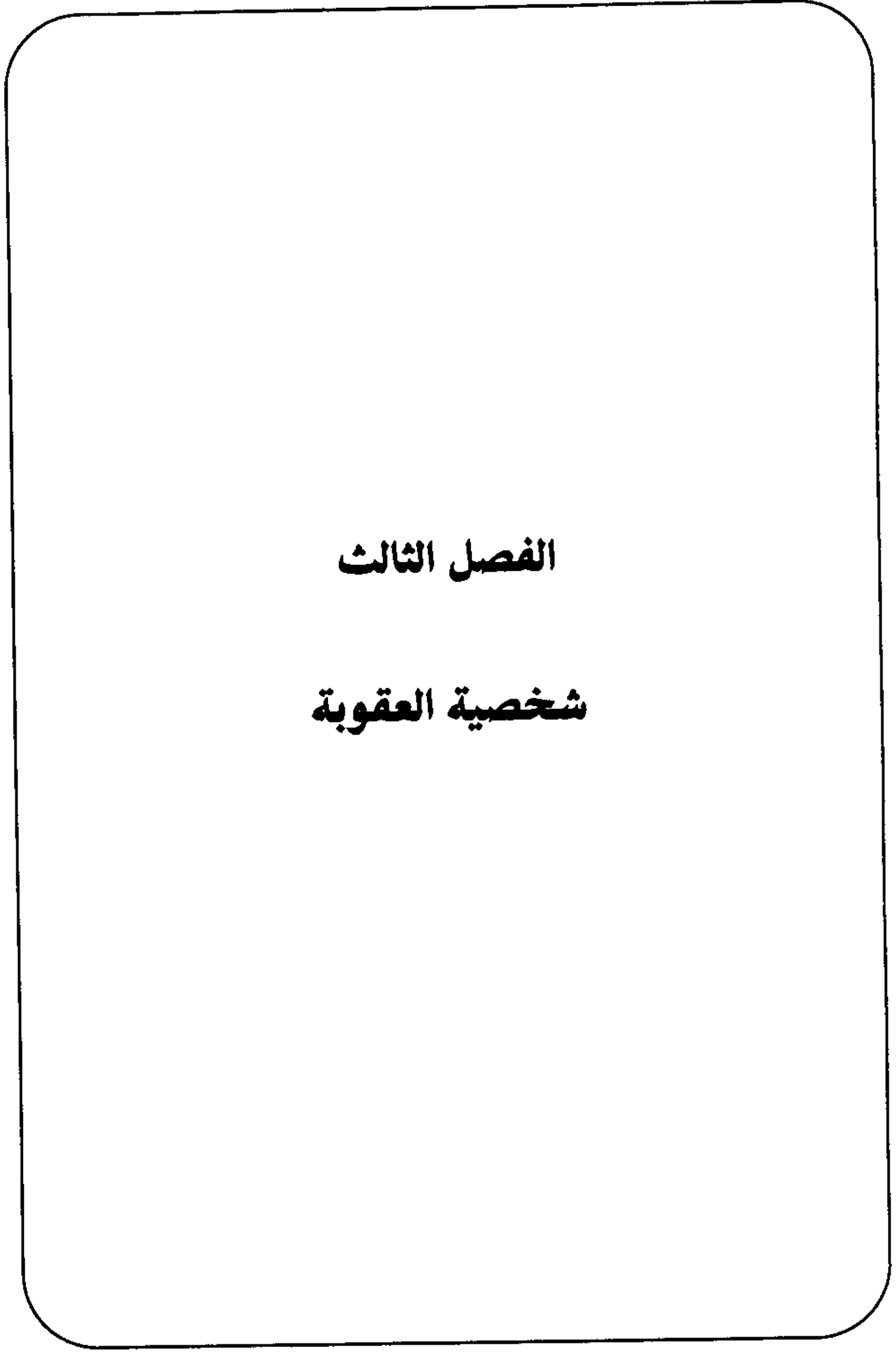
(286) سورة الأنفال، الآية: (38).

(287) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 323.

(288) راجع في ذلك: أبو زهرة، العقوبة، ص 307 وما بعدها.

(289) أخرجه مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، ج 2، ص 1143.

(290) أخرجه الترمذي وقال حديث حسن صحيح. راجع: صحيح الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، ج 6، ص 103ـ104.



الفصل الثالث

شخصية العقوبة

المبحث الأول
المبدأ في القوانين الوضعية

المطلب الأول
مضمون المبدأ وواقعه التشريعي

لمضمون هذا المبدأ في القوانين الوضعية جانبان:

أولهما: أن المسئولية الجنائية شخصية لا يتحملها إلا مرتكب الجريمة، ومن شاركه في ارتكابها.

وثانيهما: أن العقوبة في القانون الجنائي هي كذلك شخصية لا تنال إلا مرتبك الجريمة ومن شاركه في ارتكابها[1].

والمبدأ بجانبيه يستند إلى الأصول التشريعية التي يقوم عليها التنظيم القانوني للمسئولية والعقوبة، ويقتضي تطبيقه إثبات أن المتهم بارتكاب الجريمة قد صدر عنه سلوك يعتبره القانون به فاعلاً أصلياً للجريمة أو شريكاً في ارتكابها، وأن إرادته قد اتجهت على نحو يقوم به الركن المعنوي المتطلب فيها.

كما يقتضي تطبيقه وجوب ألا تمس العقوبة إلا شخص الجاني وحده فلا تلحق غيره كصاحبته وبنيه أو أحد ورثته ما دام لم يثبت في حق أحدهم خطأ

شخصي كان سبباً في وقوع الجريمة. فالمسئول عن الحقوق المدنية مثلاً تصح مخاصمته مدنياً، ولكنه غير مسئول جنائياً، وإذا كان مرتكب الجريمة هو وحده المسئول جنائياً عنها، وهو الذي تقع عليه عقوبتها، فإنه إذا مات قبل الحكم عليه سقطت الدعوى العمومية، أما إذا قضى نحبه بعد الحكم النهائي؛ فإن العقوبة المحكوم بها ستسقط نهائياً؛ فلا يتحمل مغبة جرمه أحد من ورثته[2].

هذا المبدأ بجانبيه لم تعرفه القوانين الوضعية قبل الثورة الفرنسية، فقد كانت تعتبر المرء مسئولاً عن أفعاله وعن أفعال غيره ولو لم يكن عالماً بفعل غيره هذا، فضلاً عن أن يكون له سلطان عليه[3].

فقد كان يعاقب قبل الثورة الفرنسية على الاعتداء على ذات ولي الأمر بالموت، وكانت العقوبة تتعدى الجاني إلى أفراد أسرته؛ فيعاقبون بالنفي ومصادرة أموالهم[4].

وفي مصر قبل سنة 1883 م كانت العقوبة توقع على مرتكب الجريمة، وعلى شيخه أحياناً، وعليهما وعلى القائمقام في أحوال أخرى[5].

والقوانين الوضعية إلى يومنا هذا لا تطبق المبدأ بمضمونه سالف البيان بدقة تامة، فكثيراً ما تخرج بنصوصها التشريعية عن أحكامه. «فالقانون المصري مثلاً يعتبر من اشترك في تجمهر وهو عالم بالغرض منه مسئولاً عن أية جريمة تقع من أحد المتجمهرين بقصد تنفيذ الهدف المقصود من التجمهر، كذلك يعتبر مدبري التجمهر مسئولين جنائياً عن أية جريمة يرتكبها أحد المتجمهرين. مع أن التطبيق الدقيق للمبدأ يستوجب عدم مسئوليتهم إلا إذا كانوا قد اتفقوا على ارتكاب الجريمة أو حرضوا عليها»[6].

المطلب الثاني المبدأ في ميزان النقد

لعل الفكرة الأساسية التي انطلق منها مبدأ شخصية العقوبة بعد الثورة الفرنسية هي تقديس ذات الفرد في المجتمعات الغربية. والنظرة التاريخية تشير

إلى أن القداسة كانت قبل الثورة في أضيق نطاق، فهي لا تشمل إلا السيد المسيطر على القطيع[7]، «وكانت الشعوب هملاً لا يحسب لها حساب، ولا تباح لها حقوق، وإنما تفرض عليها الواجبات والالتزامات من كل جانب. وشيئاً فشيئاً انتقلت القداسة إلى الحاشية المحيطة بالسيد، وإلى الأشراف كطبقة، وإلى رجال الدين، وإلى أصحاب الإقطاع على وجه العموم. ثم قامت الثورات السلمي منها والدموي. فتغيرت الأحوال على مر الأيام، واسترد القطيع كيانه، ثم أخذ يسيطر بالتدريج حتى انتقلت القداسة إلى أفراده باعتبارهم مصدر السلطات»[8].

وبذلك أصبح القانون لا يسأل عن الجريمة إلا مرتكبها، ولا توقع العقوبة إلا عليه، وهي بفعل عوامل متعددة ظلت تخف بالتدريج حتى صارت جريمة الاعتداء على رأس المال هي الجريمة الكبرى التي تتطلب عقاباً صارماً.

أما الجرائم الأخرى، والماسة منها بالأخلاق على وجه الخصوص، فقد خففت العقوبة عليها إلى أدنى حد، بل صارت تلتمس لها المعاذير، وتقدم لها المبررات. فما يسمى عندهم «بعلم النفس التحليلي»[*] يقول بأن المجتمع يضع قيوداً على سلوك الإنسان فينشأ عند الإنسان الكبت فيقوم صراع بين الشهوة الجامحة، وبين القيد المفروض عليها فتنشأ الجريمة. وفي تصور هذا «العلم» أن المجتمع هو المجرم الحقيقي مهما ادعى بأن وضعه للقيود أمام الأفراد إنما هو للحيلولة دون اصطدام الرغبات الجامحة والميول المتطرفة. ونسي هذا «العلم» أن كثيراً من الجرائم في المجتمعات الغربية الحديثة لا تنشأ من الكبت، خاصة بعد أن انحلت القيود، وأصبحت الجريمة الجنسية بل الشذوذ الجنسي أمراً يقره القانون[9]، وإنما تنشأ الجريمة في هذه المجتمعات المنحطة من المبالغة في الإباحة ونزع القيود؛ لأن هذا يؤدي إلى إغراء كل فرد «بتحقيق ذاتيه» على أوسع نطاق؛ فتتضارب المطالب، وتصطدم الرغبات، وتحدث الجريمة[10].

كما نسي هذا «العلم» أن المبدأ يعني توقيع العقوبة على مرتكب الجريمة دون غيره، وفي هذا تحقيق لمبدأ المسئولية الفردية من ناحية، وإشفاء لغيظ المجني عليه من ناحية أخرى[11]، سواء الشخص الذي وقعت عليه الجريمة بصورة مباشرة، أو المجتمع الذي يتضرر من وقوعها بصورة غير مباشرة. ولكن حينما تقلب الموازين، ويصور المجتمع على أنه هو المجرم الحقيقي؛ لأن مرتكب الجريمة أما «جبرية نفسية» حملته على ارتكاب الجريمة، فحينئذ يصبح المبدأ حبراً على ورق، ويرتكب المجرم «جريمته» في وضح النهار، ويجد من يفسرها على أنها «سلوك قهرى!» دفعه إليه المجرم الحقيقي ألا وهو المجتمع. . . وهكذا، وبمرور الزمن، وترسخ هذه الأفكار التحليلية، ورسوخ قدم هذه «العلوم»؛ تتحول الجريمة ـ كما سلفت الإشارة ـ إلى سلوك عادي لا عقاب عليه، بل ينظمه القانون ويحميه.

وهذا في الحقيقة ثمرة نظرة المجتمعات الغربية، والفلسفات التي تقوم عليها أنظمة الحكم فيها إلى الإنسان، وإلى مسئوليته في الكون ومقتضياتها، وإلى القانون الذي ينبغي أن يحكمه، ويحدد له الجريمة ومقدار خطورتها، وصفة العقاب المتناسب معها، والمناسب للإنسان الذي ارتكبها[12].

المبحث الثاني
شخصية العقوبة في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول
مفهوم المسئولية الجنائية في الشريعة

مبدأ التبعة الفردية الذي تفرع عنه مبدأ شخصية المسئولية الجنائية هو من المبادىء الأساسية التي جاء ذكرها في آيات الكتاب الكريم. فمن هذه الآيات ما يبين[13]:

- أن ما يعمله الإنسان من خير أو شر هو وحده المسئول عنه والمجازي به بين يدي الله يوم لقائه. قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ﴾[14]. وقال جل شأنه: ﴿وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[15]. وقال تعالى: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾[16]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[17]. وقال عز من قائل: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ * وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ﴾[18].

- عدم مسئولية الأبناء عن أوزار الآباء والعكس. قال تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ

قَدْ خَلَتْۖ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْۖ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[19]. وقال عز من قائل: ﴿لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔاۚ﴾[20].

ـ عدم مسئولية الإنسان عن ذنب غيره. قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ﴾[21]. وقال جل شأنه: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبِعُواْ سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَٰيَٰكُمْ وَمَا هُم بِحَٰمِلِينَ مِنْ خَطَٰيَٰهُم مِّن شَيْءٍۖ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾[22].

ـ شخصية المسئولية الجنائية. فلا يسأل عن الجريمة إلا فاعلها، ولا تنال العقوبة إلا شخصه. قال تعالى: ﴿قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[23]. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنِ ٱفْتَرَيْتُهُۥ فَعَلَىَّ إِجْرَامِى وَأَنَا۠ بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ﴾[24] وقال النبي ﷺ موضحاً شخصية المسئولية الجنائية: «لا يؤخذ الرجل بجريرة أبيه ولا بجريرة أخيه»[25].

لقد أبطل القرآن فكرة الخطيئة الموروثة التي شاعت في المسيحية المحرفة عن رسالة رسول الله عيسى عليه الصلاة والسلام[26]، والتي هدمت العقل الإنساني، والإرادة البشرية[27] ـ أبطلها القرآن وقرر أن هناك مسئولية فردية يتحملها الإنسان بشخصه في هذا الكون العريض، وهي تقتضي تبعة فردية عن المعصية؛ أي مسئولية شخصية جنائية.

ولكن الأمر في الشريعة لا يقف عند حد التبعة الفردية عن المعصية، بل نجدها قد فتحت مع ذلك باب التوبة على مصراعيه؛ لإدراكها أن الإنسان ـ وهو ينطلق في هذا الكون لإعلاء كلمة الله وتعمير أرضه العمارة المثلى ـ مزود بالإرادة الضابطة التي يملك بها الإفاقة من زلته إذا زل، وذلك بأن يتوب إلى فاطره سبحانه نادماً على ما صنعت يداه[28]. قال جل شأنه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾[29]. قال «ابن عباس» في تأويل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾: «إذا هم منتهون عن المعصية آخذون بأمر الله، عاصون للشيطان»[30].

وقد وضح القرآن هذه الحقيقة في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا * وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا﴾[31]. وقوله جل شأنه: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[32]. وقوله جل شأنه: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَنِعْمَ أَجْرُ ٱلْعَٰمِلِينَ﴾[33].

كل ذلك لإشعار الإنسان أنه في صراع دائم مع عدوه الأصلي «إبليس» ومع غيره من قوى الشر، ولو كانت نفسه التي بين جنبيه، فعليه أن يتزود بوسائل القدرة على مواجهة أعدائه، ويستعين بها على الاستعلاء على مكامن الضعف في تركيبته؛ لأن دوره في الحياة لا ينتهي بالسقطة التي يقع فيها، بل ربما تكون تلك السقطة هي نقطة الابتداء في استعلائه، وبلوغه أقصى درجات الكمال المنشود[34].

فهذا أبو البشر «آدم» عليه الصلاة والسلام يتعرض وزوجه «حواء» إلى إغراء عدوهما «إبليس»، قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ * فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ * قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[35].

ولكن هذه السقطة محسوبة معتبرة في الكيان البشري، فهي وإن كانت خطيئة؛ لكنها لا تفسد الفطرة، بل ربما تكون، بعد الطهارة منها بالتوبة والخلاص من وزرها بالثبات على اليقين ـ ربما تكون، كما سلف، إيذاناً بولادة إنسان جديد تربى بالتوبة فارتفع إلى أعلى عليين[36]. ﴿ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾[37].

إذن التبعة الفردية عن العمل الإنساني قاعدة أولية من قواعد التشريع الإسلامي، انبثق منها مبدأ شخصية المسئولية الجنائية الذي يعني - كما تقدم - ألا يسأل عن الجريمة إلا مرتكبها، ولا يؤخذ امرؤ بجريرة غيره مهما كانت درجة القرابة أو الصداقة بينهما[38]. فإذا كان الأمر كذلك؛ فما هو الحد الفاصل بين المسئولية الفردية، والمسئولية الجماعية في هذا التشريع الرباني؟!.

حقيقة أن المسئولية الفردية في التشريع الإسلامي جزء من المسئولية الجماعية وهي على درجة كبيرة من الامتداد بحيث تكاد تندمج فيها. ولكنها بالرغم من ذلك، لها معالمها الرئيسة، وسماتها الخاصة التي تميزها عن المسئولية الجماعية[39]!!.

فيمكن للمدرك للمقاصد العامة لهذه الشريعة، المستقرىء لأحكامها التنظيمية أن يلاحظ:

أولاً:

أن الشريعة لا تنظر إلى المسلم على أنه فرد مجرد يعيش لنفسه، ولما يمليه عليه هواها. بل تنظر إليه على أنه عضو في جماعة بشرية هو مسئول عن إيجاد الوسط الخير فيها، ومسئول كذلك عن محاربة مظاهر الشر والفساد في بنيتها.

والجماعة في المقابل مسئولة عن ذلك، ومسئولة عن أن تأخذ بيد أعضائها وترتقي بهم إلى أقصى درجات الكمال الإنساني. قال تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[40]. وقال رسول الله ﷺ: «إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»[41]. وقال ﷺ: «والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف، ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً ثم تدعونه فلا يستجاب لكم»[42]. وقال عليه الصلاة والسلام: «يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ في النار»[43].

وثانياً:

أن الجزاء في التشريع الإسلامي جامع بين الترغيب والترهيب، بحيث يجعل الناس بصفة عامة يتسابقون إلى فعل المعروفات، واجتناب المنكرات[44]. وهذا يساهم ـ بطبيعة الحال ـ في تحرك المسئولية الفردية صوب المسئولية الجماعية بدرجة تكاد تلغي التمايز بين المسئوليتين[45]:

ـ فالجهد الشخصي المباشر ليس وحده الذي يستتبعه الثواب والعقاب، بل قد يكونان بالنسبة لمعين من الناس ثمرة لجهد آخرين:

ـ لأن ذريات المتقين يكرمهم الله تعالى بتقوى آبائها فتجتمع إليهم في جنات النعيم، ولو كانت أعمالهم أقل مستوى مما قدمه المتقون، ما داموا مؤمنين. قال سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾[46]. ومع هذا الإلحاق، وهذا التكريم فإن ثواب صاحب العمل مضاعف لا ينقص، ومبدأ التبعة الفردية قائم لا يمس. قال جل شأنه: ﴿ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ كُلُّ ٱمْرِىٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾[47].

ـ ولأن الدعاة إلى الضلال سوف يحملون أوزار دعوتهم كاملة إضافة إلى أوزار من دعوهم إلى الضلال فاستجابوا لهم باعتبار أنهم كانوا هم السبب في إضلالهم. قال عز من قائل: ﴿ وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْـَٔلُنَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَمَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ ﴾[48]. وقال جل شأنه: ﴿ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾[49]. وقال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ زِدْنَٰهُمْ عَذَابًا فَوْقَ ٱلْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يُفْسِدُونَ ﴾[50].

ـ وثواب صاحب العمل الخير سوف يتضاعف أضعافاً مضاعفة بقدر اقتداء

الناس به ويعمله إلى يوم القيامة. قال رسول الله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»[51].

ولعله بالملاحظات التي سلف ذكرها، يمكن للباحث أن يحاول ـ رغم قلة زاده ـ رسم ملامح الحدود الفاصلة بين المسئولية الفردية والمسئولية الجماعية في إطار البحث في مفهوم محدد للمسئولية الجنائية في التشريع الإسلامي. . . فأقول مستلهماً من الله تعالى الرشد والصواب:

1 ـ الفرد الإنساني مسئول عن أعماله مسئولية شخصية بحكم أنه مكلف مختار والمسئولية ـ كما تقدم ـ منوطة بالاختيار فهي تدور معه وجوداً وعدماً[52].

2 ـ هناك نوعان من المسئولية الفردة في التشريع الجنائي الإسلامي:

النوع الأول: مسئولية دنيوية:

وهي ما يسمى بلغة القانون «المسئولية الجنائية» ومضمونها أن الإنسان يسأل عما ارتكب من جرائم في حالتين

الأولى: حينما يرتكب الجريمة بنفسه.

والثانية: حينما يشترك مع غيره في ارتكابها.

النوع الثاني: مسئولية أخروية:

وهي تعني مسئولية الإنسان عن كافة الأعمال التي يعملها في الحياة الدنيا بما فيها الأعمال التي يبتدعها ويسير غيره على منوالها[53]:

ـ فإذا كانت أعمالاً حسنة؛ كان له عند الله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

ـ وإذا كانت أعمالاً سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة.

قال جل شأنه: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[54]. وقد تقدم حديث النبي ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة... الحديث».

3 ـ أن الجماعة في التشريع الإسلامي مسئولة عن كافة أفرادها، ومسئولة كذلك عن إيجاد الوسط الخير الذي تربى فيه الفضائل، وتحارب فيه الرذائل بدرجة تجعل الفضيلة هي السمة المميزة لهذا الوسط، وتجعل الرذيلة شذوذاً وخروجاً عن المألوف فيه:

ـ فهي مسئولة عن إقامة شريعة الله بالتحاكم إليها وحدها دون غيرها في كافة شئون الحياة. والجماعة إن لم تفعل ذلك؛ أثمت كلها، وعرضت نفسها في الدنيا لعذاب الجريمة وتخطي النظام، وعرضت نفسها في الآخرة لعذاب الله وهو أشد وأخزى.

ـ وهي مسئولة بمقتضى ذلك عن توقيع العقاب علي الجناة من أعضائها بالحد الشرعي الرادع لهم، الزاجر لغيرهم.

قال جل شأنه: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾[55].

ومن خلال ما تقدم عرضه، يمكن للباحث أن يقرر أن المسئولية الجنائية في التشريع الإسلامي مسئولية شخصية يتحمل الإنسان بشخصه عقوبة الجرم الذي يرتكبه إذا ارتكبه وهو بالغ عاقل مختار. فمن أتى فعلاً محرماً وهو ليس ببالغ ولا عاقل ولا مختار فلا يسأل جنائياً عن فعله[56].

هذا وقد عرف الفقه الإسلامي منذ بداية نشأته ما يعرف بالأشخاص الاعتبارية وجعلها أهلاً لتملك الحقوق والتصرف فيها؛ ولكنه لم يجعلها أهلاً

للمسئولية الجنائية؛ لأن الأخيرة تبني على الإدراك والاختيار، وكلاهما معدوم بداهة في هذه الشخصيات. ولكن إذا وقع الفعل الإجرامي من قبل العاملين في إدارة هذه الأشخاص المعنوية؛ فإن الفاعل هو المسئول بشخصه جنائياً عن جرمه وذلك لا يمنع من القول أنه يمكن شرعاً معاقبة الشخص المعنوي بالحل أو الهدم والإزالة، أو المصادرة، أو غير ذلك كلما خالف نشاطه أحكام الشريعة أو أضر بنظام الجماعة وأمنها[57].

المطلب الثاني
شخصية المسئولية الجنائية
قبل الرسالة الخاتمة

قيمة الإنسان في ميزان الله لا تتحقق إلا بتلازم مبدأ فردية التبعة، ومبدأ عدالة الجزاء؛ لأنه في هذا الميزان مؤتمن على ذاته بجميع إمكاناتها:

ـ فهو راشد يملك العقل والقلب اللذين يمكنانه في ضوء الوحي من الوفاء بمسئولياته القيادية في الأرض كلها[58].

ـ وهو مكرم مقدم عن غيره، منح الفرصة ليعمل ثم يجازى بما عمل، كما منح الطمأنينة الكاملة على عدالة هذا الجزاء[59].

لذلك فإن مبدأ شخصية المسئولية الجنائية ليس جديداً جاء مع شريعة محمد ﷺ، بل هو قديم جداً، قدم هذا الدين:

ـ فالإسلام ـ كما هو معلوم ـ هو الدين الذي أراده الخالق للبشرية كلها:

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[60]. ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾[61].

ـ وأما تفاصيل الشريعة فقد جاءت بحسب رسالة كل نبي، وظروف كل أمة، إلا شريعة محمد ﷺ؛ فقد جعلها الله تعالى عامة تخاطب الناس جميعاً،

سرمدية لا شريعة بعدها، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. قال جل شأنه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[62]. وقال عز من قائل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[63]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[64].

«روى الشافعي بسنده عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عمرو بن أوس قال: كان الرجل يؤخذ بذنب غيره حتى جاء إبراهيم عليه السلام فقال الله عز وجل: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ * أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾. قال الشافعي رحمه الله: والذي سمعت في قول الله عز وجل ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ أن لا يؤخذ أحد بذنب غيره وذلك في بدنه دون ماله، فإن قتل أو كان حداً لم يقتل به غيره ولم يحد بذنبه فيما بينه وبين الله عز وجل لأن الله جزى العباد على أعمال أنفسهم وعاقبهم عليها»[65].

والمبدأ قد ساقه القرآن على لسان يوسف عليه الصلاة والسلام حينما كان عزيزاً لمصر[66]: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَّأْخُذَ إِلَّا مَن وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِندَهُ إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾[67].

قال الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية: «أي أعوذ بالله أن آخذ بريئاً بمذنب... وقوله: ﴿إِنَّا إِذًا لَّظَالِمُونَ﴾ أي لقد تعديت وظلمت إن آذيت إنساناً بجرم صدر عن غيره»[68].

ورغم قدم هذا المبدأ؛ فإن تقادم عهد الناس برسالات السماء، واجتيال الشياطين لهم؛ جعل عرب الجاهلية يعطلونه في جناية القتل، ويتبنون نظاماً يقتضي مسئولية القبيلة كلها عن جناية الواحد منها؛ فيؤخذ الشريف بالوضيع، والحر بالعبد، والمرأة بالرجل[69]، فيضيع مبدأ التبعة الفردية الذي يقتضي ضياع مبدأ عدالة الجزاء. ولهذا أعادت شريعة محمد ﷺ الأمور إلى نصابها بتقرير مبدأ المساواة في العقوبة مع مبدأ التبعة الفردية، فهدمت شرعة الجاهلية، وأحيت شريعة الله من جديد. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي

ٱلْقَتْلَىۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[70]. وقد أخرج ابن أبي حاتم في أسباب نزول هذه الآية عن سعيد بن جبير قال: «إن حيين من العرب اقتتلوا في الجاهلية قبل الإسلام بقليل وكان بينهم قتل وجراحات حتى قتلوا العبيد والنساء فلم يأخذ بعضهم من بعض حتى أسلموا، فكان أحد الحيين يتطاول على الآخر في العدد والأموال فحلفوا أن لا يرضوا حتى يقتل العبد منا الحر منهم والمرأة منا الرجل منهم، فنزل فيهم ﴿ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾[71].

المطلب الثالث

شخصية العقوبة الحدية

لا بد من التنبيه إلى أنه قد اقتضى البحث في موضوع هذا المطلب الإحاطة التمهيدية بالنقاط التي سلف بحثها في هذا الفصل وهي:

ـ مبدأ شخصية العقوبة في القوانين الوضعية الذي تم من خلاله الإلمام بالدعائم الفكرية، والأصول التشريعية التي يقوم عليها المبدأ عندهم.

ـ مفهوم المسئولية الجنائية في الشريعة، الذي بين تشابهاً تشريعاً ظاهرياً بين المبدأ في الشريعة، وبين المبدأ في القوانين الوضعية، كما بين في ذات الوقت تناقضاً جوهرياً صارخاً بينهما سواء في الدعائم الفكرية أو في الأصول التشريعية أو في المقاصد القانونية المبتغاة من وراء تطبيق هذا المبدأ.

ـ التتبع التاريخي للمبدأ في نصوص القرآن الكريم، أصح وثيقة تملكها البشرية عن خالقها على الإطلاق. فتم بذلك إلجام ألسنة الذين اعتادوا الحديث فيما يفهمون وما لا يفهمون زاعمين ظهور هذا المبدأ بتفجر الثورة اليهودية الفرنسية سنة 1789 م ﴿ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْۚ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾[72]، فثبت أن هذا المبدأ قديم قدم هذا الدين.

ولعله من المناسب الآن البحث في موضوع هذا المطلب فنقول:

العقوبة الحدية هي الشق السلبي من المقاصد الضرورية المتعلق بردع كل عدوان يقف حائلاً دون بقاء الشق الإيجابي من هذه المقاصد واستمراره[73]. والعقوبة الحدية بهذا الاعتبار لن تحقق الضبط والتهذيب المقصود من تشريعها إلا بقطع الأعذار أمام الإنسان قبل إقامة الحد عليه، أعني تطبيق أحكام الإسلام العملية التنظيمية التي تكفل تحقيق المقاصد ابتداء وتضمن لها الاستمرار[74].

فإذا أقيمت هذه الأحكام أي قطعت الأعذار أمام الإنسان بتنظيم كيفية إشباعه لغرائزه وحاجاته العضوية مع وجود الجانب السلبي من المقاصد المتمثل في تشريع العقوبة الحدية[75]؛ قتل الاتجاه النفسي إلى الجريمة عند الإنسان والذي يتمثل في:

1 ـ الحيلولة دون طغيان الغرائز والحاجات العضوية بدرجة يكون الإنسان لها عبداً وتكون الحياة من حوله مزيجاً من الفوضى والإضطراب، وذلك بتنظيم طرائق الإشباع الشرعي التي روعي فيها إحداث التوازن بين الغرائز والحاجات العضوية وبين مثيراتها في الكون ووسائل الإغراء لإشباعها.

2 ـ الحيلولة دون نسيانه لعهد الله وميثاقه الذي أخذه عليه في ألا يستجيب لإغواء عدوه إبليس[76]، وذلك بتهديده بالعقوبة الحدية التي جعل الله تعالى في تشريعها مندوحة عن ارتكاب موجبها، فهي مؤلمة قاسية على النفس والبدن، كما أنها تنكل بصاحبها، وتفضحه أمام الأشهاد[77]. قال تعالى في شأن الزناة: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[78].

فإذا ارتكبت الجريمة الحدية بعد كل هذه الاحتياطات التي اتخذت نزعاً للاتجاه النفسي إلى ارتكابها؛ يجيء الحد جزاء رادعاً لمن ارتكبها:

ـ حتى لا يعذب على ذنبه هذا في الآخرة.

ـ ويرتدع بالحد فلا يعود لارتكاب الجريمة مرة أخرى.
ـ وينزجر غيره فلا يعاني آلامها حاضراً ولا مستقبلاً[79].

وقد وضع الله سبحانه وتعالى لكل جريمة العقوبة المناسبة التي تؤدي إلى إصلاح الجاني فيحدث له ما يذوقه من ألم العقوبة ونكال الفضيحة توبة نصوحاً، وتذكيراً بعقوبة الآخرة، وكفا لعدوانه[80].

والمفهوم الشرعي لشخصية العقوبة إنما يتجسد في صورته الحقيقية بتأمل تعامل المجتمع المسلم مع الذين أقيمت عليهم العقوبة الحدية:

ـ فأما الرجل الذي أقيم عليه حد الشرب فقد نهى النبي ﷺ عن سبه، واعتبر ذلك إعانة للشيطان عليه[81].

ـ وأما المخزومية التي أقيم عليها حد السرقة[82]، فقد روى أنها تابت بعد إقامة الحد عليها، وكانت تدخل على رسول الله ﷺ فيقضي حاجتها[83].

ـ وأما الغامدية التي أقيم عليها حد الزنى فقد نهى النبي ﷺ عن سبها وشهد لها بأنها قد «تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له»[84].

ومن ذلك يتضح أن ألم العقوبة ونكال الفضيحة إنما يتجه بصورة مباشرة إلى مرتكب الجريمة وحده ولا يتعداه إلى غيره. وللعقوبة بهذا الاعتبار ـ وكما تقدم ـ هدف محدد مرسوم يتمثل في تطهير الجاني من شر جريمته:

ـ فإذا مات بعد إقامة الحد عليه؛ فإنه سيلقى ربه تائباً من إثمها.
ـ وإذا عاش بعد إقامة الحد عليه فإنه:
ـ يتطهر من الخلل الشعوري السلوكي الذي قاده إلى ارتكابها.
ـ ويعود عضواً صالحاً يساهم في بناء المجتمع وتقدمه.
ـ ويكون المجتمع نظيفاً طاهراً خالياً من الخلل الذي يتولد عن الإجرام والمجرمين[85].

ولا ريب أن شخصية العقوبة وفق هذا المفهوم الشرعي لا تقتصر على

مجرد الألم الذي يحدثه العقاب، كما هو الحال في فقه التشريعات الوضعية، بل إنه:

- روعي فيها إصلاح حال الجاني، وحمايته من نفسه، علماً من البارىء عز وجل بما يصلح حال عباده، ولطفاً منه بهم. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[86].

- كما روعي فيها حماية أعضاء المجتمع من استشراء نار الفساد بانتشار الجريمة وذيوع أمرها بينهم.

- كما روعي فيها التوفيق بين طبيعة الإنسان وتركيبته الفطرية من ناحية وبين ضخامة المسئولية المكلف بها عموماً وتكريم الخالق له من ناحية أخرى.

قال جل شأنه: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾[87].

بقيت نقطة قد يثيرها بعضهم، وهي: ما موقف الشريعة من آثار العقوبة الحدية التي قد يصاب بها ورثة من أقيمت عليه أو أهله، كفقدانهم لعائلهم في حالة الردة أو الزنى، أو فقدان عضو من أعضاء جسده كما في السرقة، قد يعيقه عن الكسب فتتضرر الأسرة من جراء ذلك؟!. وبمعنى آخر: إن ذلك لو حدث لعد خروجاً على مبدأ شخصية العقوبة سالف البيان!. فما رد الشريعة على ذلك[88]؟!

بادىء ذي بادىء ليس ذلك ـ على فرض حدوثه ـ من العقوبة في شيء بل هو أثر من آثارها. وأما تضرر أسرة من أقيم عليه الحد فلا مجال له؛ لأن تطبيق أحكام الإسلام العملية التنظيمية يقتضي:

- أن يكون لكل فرد في الأمة عملٌ شريفٌ يتكسب منه. فعن أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رجلاً من الأنصار جاء إلى النبي ﷺ يسأله. فقال: لك في بيتك شيء؟ قال: بلى. حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه. وقدح نشرب فيه الماء. قال: ائتني بهما. قال فأتاه بهما. فأخذهما رسول الله ﷺ بيده. ثم

قال: من يشتري هذين؟. فقال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال: من يزيد على درهم؟. مرتين أو ثلاثاً. قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين. فأعطاهما إياه وأخذ الدرهمين، فأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاماً فانبذه إلى أهلك. واشتر بالآخر قدوماً، فاتني به ففعل. فأخذه رسول الله ﷺ فشد فيه عوداً بيده وقال: اذهب فاحتطب ولا أراك خمسة عشر يوماً. فجعل يحتطب ويبيع. فجاء وقد أصاب عشرة دراهم. فقال: اشتريت ببعضها طعاماً وببعضها ثوباً. ثم قال: هذا خير لك من أن تجيء والمسألة نكتة في وجهك يوم القيامة. إن المسألة لا تصلح إلا لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفظع، أو دم موجع»[89].

- وإذا كان الفرد عاجزاً أو لم يكن في الأسرة من يستطيع الكسب تكفَّل بيت المال بتأمينهم اقتصادياً واجتماعياً[90].

وأما الخشية من تعيير ذوي المحدود بعائلهم الذي ارتكب الجريمة؛ فقد حصن الإسلام أبناءه بالتربية الإسلامية عن فعل ذلك. وقد تقدم فيما مضى شيء من هذا، ولا بأس هنا من الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾[91]. فالسخرية والهمز واللمز والتنابز بالألقاب مسلكيات جاهلية حظرتها الشريعة، وحصنت أبناءها بالتربية الإسلامية عن الانحطاط إلى مستواها.

الهوامــش

(*) أو الجهل بالنفس.

(1) راجع: محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات، طبعة 1977 م، ص 707 وما بعدها ـ وراجع بالفرنسية:

- Encyclopedie Dalloz, vol.1, p.854.

(2) محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، ص 475 ـ السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 554.

(3) عودة، التشريع الجنائي، ج 1، ص 396ـ397.

(4) راجع: Donnedieu de vabres, no.481

(نقلاً عن: السعيد مصطفى السعيد، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص 554).

(5) المصدر نفسه، ص 554.

(6) عودة، التشريع الجنائي، ج 1، ص 396.

(7) راجع في هذا المعنى: السعيد مصطفى السعيد، مدى استعمال حقوق الزوجية وما تتقيد به الشريعة الإسلامية والقانون المصري الحديث، ط 1 (القاهرة: طبعة مطبعة الاعتماد، 1355 هـ/ 1936 م) ص 5 وما بعدها ـ محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 178.

(8) محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 178.

(9) صدرت قوانين في بعض البلاد الغربية، من بينها كندا، تبيح الشذوذ الجنسي و«زواج!» الذكر من الذكر!!.

(10) راجع: محمد قطب، الإنسان بين المادية والإسلام، ص 178ـ182.

(11) راجع في هذا المعنى: محمد أبو زهرة، العقوبة، ص 48 وما بعدها.

(12) راجع بتوسع الباب الأول من هذه الدراسة، والفصل الأول من الباب الثاني منها.

(13) راجع لمزيد من التوسع: دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 148 وما بعدها.

(14) سورة البقرة، الآية: (286).

(15) سورة النساء، الآية: (111).

(16) سورة النساء، الآية: (123).

(17) سورة فصلت، الآية: (46).

(18) سورة النجم، الآيات: (39ـ42).

(19) سورة البقرة، الآية: (134)، وكذلك الآية: (141).

(20) سورة لقمان، الآية: (33).

(21) سورة الأنعام، الآية: (164).

(22) سورة العنكبوت، الآية: (12).

(23) سورة سبأ، الآية: (25).

(24) سورة هود، الآية: (35).

(25) أخرجه النسائي. راجع: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب تحريم القتل، ج 7، ص 116.

(26) لمزيد من التوسع راجع: دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 149ـ150ـ سيد قطب، مقومات التصور الإسلامي، ص 370.

(27) توماس مولنر، حول الشرعية، ص 66.

(28) راجع ما سبق، ص 108.

(29) سورة الأعراف، الآية: (201).

(30) الطبري، جامع البيان، ج 13، ص 337.
(31) سورة الفرقان، الآيتان: (70ـ71).
(32) سورة المائدة، الآية: (39).
(33) سورة آل عمران، الآيتان: (135ـ136).
(34) راجع ما سبق، ص 109ـ110.
(35) سورة الأعراف، الآيات: (20ـ23).
(36) راجع في هذا المعنى: دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 150ـ151.
(37) سورة طه، الآية: (122).
(38) عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 2، ، ص 394.
(39) دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 155.
(40) سورة آل عمران، الآية: (104).
(41) أخرجه الشيخان. فقد أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره. وأخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم. راجع: محمد فؤاد عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان، ج 3، ص 254.
(42) أخرجه الترمذي عن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه. راجع: صحيح الترمذي. أبواب الفتن، باب ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج 9، ص 17.
(43) جزء من حديث أخرجه الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما. راجع: صحيح الترمذي، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، ج 9، ص 11 ـ وراجع: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 3، ص 81.
(44) راجع في هذا المعنى: محمد عبد الرحمن خليفة، التشريع في العالم الإسلامي حائر بين الفقه والقانون (بحث سبقت الإشارة إليه) ج 5، ص 1950 ـ وراجع ما سبق، ص 226ـ227.
(45) راجع هذه المسائل بتوسع في: دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 151 وما بعدها.
(46) و(47) سورة الطور، الآية: (21).
(48) سورة العنكبوت، الآية: (13).

(49) سورة النحل، الآية: (25).
(50) سورة النحل، الآية: (88).
(51) أخرجه مسلم عن المنذر بن جرير عن أبيه. راجع: صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة. . .، ج 2، ص 705.
(52) راجع ما سبق، ص 85.
(53) دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص 154ـ155.
(54) سورة المائدة، الآية: (32).
(55) سورة المائدة، الآية: (49).
(56) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ج 1، ص 392.
(57) المصدر نفسه، ج 1، ص 394.
(58) راجع ما سبق، ص 86 وص 107.
(59) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 6، ص 3415 ـ وراجع ما سبق، ص 85.
(60) سورة آل عمران، الآية: (19).
(61) سورة آل عمران، الآية: (85).
(62) سورة المائدة، الآية: (48).
(63) سورة الجاثية، الآية: (18).
(64) سورة الأحزاب، الآية: (40).
(65) راجع: الشافعي، أحكام القرآن، ط 1 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1371 هـ) ج 1 ص 317ـ318 (نقلاً عن: عبد السلام الشريف، المبادىء الشرعية، ص 375ـ376).
(66) علي جريشة، مصادر الشرعية الإسلامية مقارنة بالمصادر الدستورية، ط 1 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1399 هـ/ 1979 م) ص 11.
(67) سورة يوسف، الآية: (79). وهو يعلم أن شقيقه لم يسرق صواع الملك، لكنه يعلم أيضاً أن ذلك إنما تم بوحي من الله أشار إليه قوله تعالى: «وكذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك». راجع: الآية: (76) من نفس السورة.
(68) التفسير الكبير، ج 18، ص 186.
(69) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص 424 ـ ابن العربي، أحكام القرآن، ج 1،

ص 61.
(70) سورة البقرة، الآية: (178).
(71) السيوطي، أسباب النزول، ص 52.
(72) سورة الكهف، الآية: (5).
(73) و(74) راجع ما سبق، ص 151، وص 171 وما بعدها.
(75) راجع ما سبق، ص 171 وما بعدها.
(76) راجع الآيتين: (172ـ173) من سورة الأعراف.
(77) راجع ما سبق، ص 171 وهامش رقم (183) أيضاً المذكور في ص 192.
(78) سورة النور، الآية: (2).
(79) راجع ما سبق، ص 248 ـ 249.
(80) راجع بتوسع: ابن القيم، إعلام الموقعين، ج 2، ص 106 وما بعدها ـ وراجع: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 213.
(81) حديث رواه البخاري في صحيحه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واسم الرجل «عبد الله» وكان يلقب «حماراً»، وكان يضحك رسول الله ﷺ أحياناً. راجع: صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وإنه ليس بخارج من الملة، ج 8، ص 197.
(82) الحديث أخرجه الشيخان. راجع: اللؤلؤ والمرجان، ج 2، ص 214.
(83) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص 66.
(84) جزء من حديث طويل رواه مسلم عن عبد الله بن بريدة عن أبيه رضي الله عنهما. راجع: صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى، ج 3، ص 1323ـ1324. وما سقناه مجرد أمثلة اقتضاها البيان.
(85) وذلك سيكون ـ بإذن الله ـ موضوع حديثنا في الباب الرابع من هذه الدراسة.
(86) سورة الملك، الآية: (14).
(87) سورة النساء، الآية: (147).
(88) تحميل العاقلة الدية ليس خروجاً على مبدأ شخصية العقوبة في الشريعة؛ لأنه لا يدخل في إطار العقوبة بحال، بل يدخل في إطار تضامن عاقلة الرجل معه في تحمل آثار الجريمة وهو من باب التكافل الاجتماعي. راجع ذلك بتوسع في: الشريف، المبادىء الشرعية، ص 375ـ392.

(89) أخرجه ابن ماجه وأبو داود واللفظ لابن ماجه. راجع: سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة، ج 2 ص 740ـ741 ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 5، ص 328.

(90) راجع في ذلك إن شئت ما تيسر لك من الأبحاث الإسلامية المعتبرة التي انصبت على بيان نظام الاجتماع والاقتصاد في هذه الشريعة الربانية.

(91) سورة الحجرات، الآية: (11).

رقم الايداع 3128 / 97
دار الكتب الوطنية – بنغازي